فارم ۱۷

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڈھ

مقام اشاعت	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستان
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر	"
قومیت	....
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام اڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام و پتہ مالک رسالہ	"

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دیگئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں،

صدیق احمد

جلد ۹۷ ماہ ذی الحجہ ۱۳۸۵ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۶ء عدد ۴

مضامین

مقالات

ضروری اعلان

پاکستان کے خریداران معارف اپنا چندہ بینک میں جمع کرکے اس کا ڈرافٹ دار المصنفین شبلی اکیڈمی کے نام ارسال کریں۔ اگر چندہ کا ڈرافٹ نہ بھیج سکیں تو حسب ذیل پتہ پر ساڑھے آٹھ روپئے جمع کرکے اس کے وصول ہونے کی رسید دار المصنفین اعظم گڈھ بھیجدیں تو معارف انکے نام جاری کردیا جائے گا۔

جناب سخی احمد صاحب ہاشمی لکچرار اردو سندھ یونیورسٹی حیدر آباد سندھ۔

منیجر

شذرات

پاکستان سے انگریزی میں جو رسالے اور کتابیں دارالمصنفین کو موصول ہوتی رہی ہیں، ان کو دیکھکر اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں انگریزی میں قابل قدر مقالہ نگاروں اور مصنفوں کی تعداد برابر بڑھتی جارہی ہے، متحدہ ہندوستان میں انگریزی میں مسلمان مقالہ نگاروں اور مصنفوں کی بڑی کمی محسوس ہوتی تھی، لیکن پاکستان میں اب یہ کمی بڑی حد تک دور ہوگئی ہے، اور یہ دیکھکر خوشی ہوئی کہ ان میں سے بعض رسائل اور مطبوعات میں اسلامیات سے متعلق مفید تحقیقات اور معلومات پیش کیجانے کی کوشش ہورہی ہے،

لاہور میں پاکستان فلاسفیکل کانگریس نے جناب ام۔ ام۔ شریف کی نگرانی میں بہت سی اہم کتابیں شائع کی ہیں، انھوں نے خود کئی کتابیں، مثلاً اسلامی افکار، ان کی ابتدا، اور کارنامے، اقبال اور ان کے افکار، اسلامی اور تعلیمی مطالعات، جمالیاتی پہلوؤں کا مطالعہ وغیرہ لکھیں، ان میں ان کی گہری فکر و نظر کے ساتھ اسلامی افکار کے بہت سے نئے پہلو واضح طریقہ پر سامنے آجاتے ہیں، اس کانگریس کے لیے جناب بشیر احمد ڈار صاحب نے بھی کئی کتابیں لکھی ہیں، جن میں قرآنی اخلاقیات، اقبال اور کانٹ کے بعد کی مذہبی تعلیم وغیرہ کی ذاتی کوشش قابل ذکر ہیں، انھوں نے گلشن راز اور بندگی نامہ کا انگریزی ترجمہ بھی کیا، ان کے علاوہ اس کانگریس کی طرف سے فلسفۂ زندگی، فطرت جمال، پاکستان کی فلسفیانہ سرگرمیاں، مسلم فلسفہ کے مطالعات، تاریخ کا فلسفہ، دلائل اور عقائد کے مطالعات، فرد اور کلچر، دوسروں کے ذہن کی معلومات، وجود کا تخیل وغیرہ جیسی مفید اور پُرمغز تصانیف شائع ہوئی ہیں، امام غزالی کی

تہافۃ الفلاسفہ کا انگریزی ترجمہ بھی شائع کیا گیا ہے، اس کانگریس کا ترجمان ایک انگریزی سہ ماہی رسالہ پاکستان فلاسفیکل جرنل ہے، جس کے بلند مضامین کے متعلق یقین ہے کہ وہ بیرونی ممالک میں بھی شوق سے پڑھے جاتے ہوں گے، دسمبر ۱۹۶۵ء میں جناب ام۔ ام۔ شریف کی وفات سے نہ صرف پاکستان فلاسفیکل کانگریس ان کی خدمات سے محروم ہوگئی بلکہ دنیائے فلسفہ کی ایک اہم شخصیت جاتی رہی، امید ہے کہ ان کے بعد بھی یہ کانگریس اپنے مفید علمی کارناموں سے علم و فن کی شاندار روایت بنانے میں مشغول رہے گی،

اقبال اکیڈمی پاکستان کراچی سے ابتک اس کے سہ ماہی رسالہ اقبال ریویو کی چودہ[14] جلدیں نکل چکی ہیں، اس میں اقبال کے ذاتی افکار کے ساتھ ساتھ اُن تمام علوم و فنون کا تنقیدی مطالعہ بھی ہوتا ہے، جن سے اقبال کو دلچسپی تھی، یہ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں شائع ہوتا ہے، اس کے مضامین اپنے اعلیٰ معیار، سنجیدہ طرز نگارش اور بلندی فکر کے لحاظ سے ہر طرح کی ستائش کے مستحق ہیں، ابتک اس اکیڈمی کی طرف سے اقبال پر کوئی مستقل کتاب تو شائع نہیں ہوئی ہے، لیکن اس رسالہ میں اقبال پر جتنے مضامین شائع ہوئے ہیں ان کو جمع کر دیا جائے تو یہ کئی جلدوں پر مشتمل ہوں گے جو اقبالیات کے حلقے میں بہت دلچسپی سے پڑھے جائیں گے،

انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر لاہور سے بھی کئی کتابیں موصول ہوئی ہیں، ان میں جناب افضل اقبال کی کتاب "ڈپلومیسی ان اسلام" اپنی نوعیت کے لحاظ سے نہ صرف قابل قدر بلکہ دلچسپ اور پُراز معلومات بھی ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی زندگی کے جو خاص خاص رخ دکھائے گئے ہیں، انکو قلمبند کرتے وقت لائق مصنف نے ایک اچھے سیرت نگار کے قلم کی دل آویزی اور دلکشی پیدا کردی ہے، اس ادارہ کی طرف سے اقبال کے جاوید نامہ کا انگریزی ترجمہ بھی شائع ہوا ہے، مترجم شیخ محمود احمد صاحب ہیں، انکی مطبوعہ

میں سے دروازہ کی کنجی (Key To The door) میں ایک نومسلم انگریز نے بہت ہی موثر طریقہ پر اپنے اسلام قبول کرنے کی داستان لکھی ہے، بشیر احمد ڈار صاحب کی کتاب "سر سید کے مذہبی خیالات" بھی اسی ادارہ کی طرف سے شائع ہوئی ہے، جس میں سید احمد خاں کے مذہبی افکار کے ناقدانہ مطالعہ کے ساتھ انیسویں صدی میں مسلمانوں کے سیاسی اور معاشرتی حالات کا تجزیہ بھی ہے۔

پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی اپنے لائق سکریٹری ڈاکٹر معین الحق کی نگرانی میں جو مفید کام انجام دے رہی ہے، اس کا ذکر معارف میں پہلے آچکا ہے، اس کی مزید خدمات کا ذکر آیندہ بھی کیا جائیگا،

شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور نے انگریزی میں ابتک جتنی کتابیں شائع کی ہیں ان سے اسلامیات کے ذخیرے میں بڑا قیمتی اضافہ ہوتا رہا ہے، اور اب وہ اسلامی دنیا کے اہم ناشروں میں شمار کیے جاتے ہیں، ان کی جو نئی مطبوعات موصول ہوئی ہیں ان میں ایک امام غزالی کی احیاء علوم الدین کے حصہ کتاب قواعد العقائد کا انگریزی ترجمہ ہے، مترجم بیروت کے اہل قلم ان۔ امین فارس ہین، دوسری کتاب امام شافعیہ رسالہ کے ابواب الناسخ والمنسوخ کا انگریزی ترجمہ ہے، جس کو واشنگٹن کے خلیل آئی سیلمن نے کیا ہے، تیسری کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات پر ہے، جس کے مصنف فدا حسین ملک ہیں،

---

۱۶ مارچ ۱۹۶۶ء کو دہلی میں ڈاکٹر ذاکر حسین نائب جمہوریہ کی صدارت میں نند عرشی کی تقریب منائی گئی، اسمیں ملک کے مشہور اہل قلم اور غالبیات کے ماہر جناب امتیاز علی عرشی کی اکسٹھویں سالگرہ کے موقع پر انکی علمی خدمات کے صلہ میں انکو ایک کتاب پیش کی گئی، جس میں انکے علمی کارناموں کے ذکر کے علاوہ ملک کے مشہور اہل قلم کے تحقیقی اور علمی مضامین بھی ہیں، اسکے روح رواں جناب مالک رام صاحب تھے، جنکی خوش سلیقگی سے یہ مجلس بہت ہی پُر رونق اور کامیاب رہی، دعا ہے کہ جناب عرشی علم و فن کی خدمت کے لیے تادیر زندہ اور تندرست رہیں۔ آمین۔

مقالات

عدالتی فیصلوں میں قرائن اور ذاتی علم کا دخل

از جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

اسلامی قانون نے عدالتی فیصلوں میں جہاں بہت سی مثبت اور منفی قیدیں لگائی ہیں وہیں حاکم اور قاضی کے لیے یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ وہ فیصلہ کرتے وقت معاشرہ کے اعراف و عادات اور قرائن کو نظر انداز نہ کریں، ورنہ ان کا نہ صرف صحیح فیصلہ پر پہنچنا مشکل ہو گا بلکہ اس سے بہت سے لوگوں کی حق تلفی کا امکان بھی ہے، اس سلسلہ میں اسلامی قانون میں یہ بحث بھی آئی ہے کہ خود حاکم اور قاضی اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر بھی کوئی فیصلہ کر سکتا ہے یا نہیں،

عموماً عدالتی فیصلے گواہی اور شہادت کی بنیاد پر کیے جاتے ہیں، اور کسی چیز کے حق و ناحق ہونے کے ثبوت کا ایک موثر ذریعہ اور قرینہ ہے، چونکہ کسی واقعہ کے بارے میں حاکم کا ذاتی علم بھی فیصلہ تک پہنچنے میں معین ثابت ہوتا ہے، اس لیے بعض ائمہ اسے بھی قرائن ظاہرہ میں شمار کرتے ہیں، عادات و قرائن اور ذاتی علم کا عدالتی فیصلوں پر کیا برا یا اچھا اثر پڑ سکتا ہے اس کی تھوڑی سی تفصیل کیجاتی ہے۔

قرائن عرفیہ | قرائن جمع ہے قرینہ کی، قرینہ سے مراد وہ ظاہری علامات اور نشانات ہیں جو کسی غیر واضح چیز پر دلالت کرتے ہیں، یہ دلالت کبھی بالکل قطعی ہوتی ہے اور کبھی محتمل، قرائن دو طرح کے ہوتے ہیں، قرائن عرفیہ اور قرائن عقلیہ، قرائن عقلیہ یہ ہیں قرینہ اور اس کے مدلول کے درمیان ایسی نسبت ہمیشہ قائم رہتی ہے

جس سے عقل ایک ہی نتیجہ پر پہنچتی ہے، جیسے چوری کا مال کسی بدنام چور کے پاس ہونا اس بات کا کھلا ہوا قرینہ ہو کہ یہ اس کا نہیں بلکہ چوری کا ہے، اور قرینہ عرفیہ یہ ہے کہ قرینہ اور اس کے مدلول کے درمیان کا تعلق عرف و عادت پر مبنی ہو یعنی ان کا عدم و وجود عرف و عادت کے تابع ہو جب وہ موجود ہو تو موجود ہو اور اگر وہ بدل جائے تو قرینہ بھی بدل جائے، جیسے کسی مسلمان کے پاس قربانی سے پہلے بکری کا خریدنا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس نے قربانی ہی کی نیت سے بکری خریدی ہے، یا کسی سونار کا انگوٹھی خریدنا اس بات کی ظاہری علامت ہے کہ وہ اس نے تجارت کی غرض سے خریدا ہے، لیکن اگر اس مسلمان کی جس نے بکری خریدی ہے عام طور پر قربانی کرنے کی عادت نہ ہو، اور سونار بنی ہوئی چیزوں کی تجارت نہ کرتا ہو تو اس عادت کی وجہ سے وہ اس کلیہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائیگا، یعنی پہلی صورت میں قرینہ عرفی کی وجہ سے اس معاملہ کا وہ حکم تھا اور دوسری صورت میں قرینہ عرف کی وجہ سے یہ حکم ہوگا۔

قرائن عرفیہ اور عدالتی فیصلے فقہ اسلامی ان قرائن کا فیصلوں میں لحاظ اس لیے کرتی ہے کہ انکی حیثیت ادلہ قطعیہ کی سی ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی گھر سے مشکوک حالت میں نکلتے ہوئے دیکھا جائے اور اس کے ہاتھ میں چھرا ہو اور وہ خون سے لت پت ہو، اور گھر کے اندر ایک مقتول تڑپ رہا ہو تو اس نکلنے والے شخص کو اس مقتول کا قاتل سمجھا جائے گا، گویا اس مشکوک حالت میں نکلنا اس بات کا کھلا ہوا قرینہ ہے (دلالت قطعیہ) ہے کہ وہ اس کا قاتل ہے۔

لیکن یہ قرینہ اگر بالکل قطعی نہ ہو بلکہ گمان غالب قسم کا ہو تو اسے بھی فقہاء دلیل بناتے ہیں، مگر اس کے لیے دوسرے دلائل کی ضرورت بھی ہوتی ہے، تنہا یہ قرینہ کافی نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کی دلالت بالکل قطعی نہیں ہوتی، چنانچہ فقہا شہادت نہ ہونے کی صورت میں فریقین سے قسم لیکر فیصلہ کرنے کے قائل ہیں۔ اسی طرح عدالتوں میں بہت سے ایسے دعوے آتے ہیں جن کی کوئی اصلیت نہیں ہوتی، ایسے دعووں کے بارے میں اگر حاکم قرائن عرفیہ سے یہ سمجھ لے کہ دعویٰ سرے سے غلط ہے تو اسے دعویٰ خارج کردینے کا حق ہے، مثلاً ایک غریب آدمی ایک شخص پہ

یہ دعویٰ کرے کہ میرے ایک لاکھ روپئے اس کے ذمہ ہیں، تو حاکم عدم صحت کے اس ظاہری قرینہ کی بنیاد پر اس معاملہ کو خارج کرسکتا ہے، اور اس کا فرض ہے کہ وہ اس کی صحت و عدم صحت کے بارے میں معلومات فراہم کرکے پھر دعویٰ کی سماعت کرے، بحر الرائق میں امام محمدؒ سے یہ رائے منقول ہے کہ ایک غریب آدمی جس کے گھر میں کچھ نہ ہو، ایک ایسا غلام اس کے ہاتھ لگ جائے جس کے پاس بیس ہزار دینار ہوں تو اب کوئی ایسا آدمی جو خود مالدار ہو غلام کا دعویٰ کرے تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا، اسی بنا پر امام سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی تیس سال تک کسی عذر کے بغیر اپنے حق کا دعویٰ نہ کرے تو اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ قرائن بسا اوقات شہادت و اقرار پر بھی قابل ترجیح ہوتے ہیں،

ولم یزل حذاق الحکام والولاۃ	ماہر حکام اور امرا لوگوں کے حقوق اپنی فراست
یستخرجون الحقوق بالفراسۃ	اور ظاہری قرائن سے معلوم کرلیا کرتے تھے
والامارات فاذا ظهرت لم یقدموا	جب یہ چیز ظاہر ہوجاتی تھی تو اس کے مقابلہ میں
علیها شهادۃ تخالفها ولا اقرا	شہادت و اقرار کو بھی ترجیح نہیں دیتے تھے۔
وقد صرح الفقهاء کلهم بان	چنانچہ تمام فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب گواہوں
الحاکم اذا ارتاب بالشهود	کی گواہی میں شبہ ہوجائے تو ان کو الگ کرکے
فرقهم وسألهم کیف تحملوا	جرح و سوال کرے کہ کس وجہ سے تم شہادت
الشهادۃ واین تحملوها وذلک	کے لیے آئے ہو، کہاں سے یہ بات
واجب علیه متی عدل عنه	تمہیں معلوم ہوئی ہے، یہ اس کے اوپر واجب ہے
اثم وجار فی الحکم	اگر وہ اس سے عدول کریگا تو گنہگار ہوگا اور فیصلہ میں زیادتی کریگا
وکذلک اذا ارتاب بالدعوی	اسی طرح جب اسے دعوی کے بارے میں شبہ ہو
سأل المدعی عن سبب الحق	تو وہ مدعی سے حق کے سبب اور کہاں سے

واین کان ونظرفی الحال ھل تقتضی	اسے یہ حاصل ہوا ہے سوال کرے اور حالات
صحۃ ذالک[1]	کا جائزہ لیکر دعوی کی صحت کا اندازہ کرے۔

ہم اس کی دو ایک مثالیں اور دیتے ہیں جن سے اس کی مزید وضاحت ہو جائے گی،

۱۔ جب میاں بیوی کے درمیان گھر کے بعض سامانوں کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ یہ میاں کے ہیں یا بیوی کے اور ان میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت و شہادت نہ ہو تو جو چیزیں عادۃً مرد کے استعمال میں آتی ہیں، مثلاً تلوار، بندوق اور مردانے کپڑے وغیرہ۔ ان کے بارے میں قسم لے کر مرد کے حق میں فیصلہ دیدیا جائے گا، اور جو چیزیں عورتوں کے استعمال کی ہوتی ہیں مثلاً زنانے کپڑے اور سامان زیبائش وغیرہ، وہ ان کو دلادیے جائیں گے، اور یہ فیصلہ عادت استعمال کے قرینہ کی بنا پر کیا جائے گا، اگرچہ اس بات کا احتمال موجود ہے کہ دونوں ان سب کے مالک ہوں، جیسا کہ عام طور پر گھر کی ضروریات زندگی کے بارے میں ہوتا ہے، مگر یہ فیصلہ اس وقت ہوگا جب ان میں سے کوئی ان چیزوں کا جو دوسرے فریق کی استعمال کی ہیں، خود تاجر یا صانع نہ ہو، اگر ایسا ہوگا تو قرینہ کے بدل جانے کی وجہ سے اب ہر شخص کی ملکیت اس کے مشغلہ کے لحاظ سے تسلیم کر لیجائے گی،

مثلاً زیور خالص عورتوں کے استعمال کی چیز ہے، اس کے بارے میں اگر میاں بیوی میں اختلاف ہو اور شہادت نہ ہو اور مرد اس کا تاجر ہو تو قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ ہو جائے گا، اگر یہ چیزیں ایسی ہیں جو دونوں کے استعمال کے لائق ہیں اور کسی کے پاس شہادت نہیں ہے، مثلاً فرش و فروش یا روپیہ پیسہ اور کھانے پینے کا اسٹاک وغیرہ، تو ان کے بارے میں پہلے مرد کی بات کو ترجیح دیجائیگی کیونکہ گھر کا اصل ذمہ دار وہی ہے، یعنی قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

۲۔ اسی طرح ایک آٹے سے لدی ہوئی کشتی کی ملکیت کے بارے میں ملاح اور آٹے کے تاجر

[1] الطرق الحکمیہ ص ۲۴

کے درمیان اختلاف ہو جائے اور دونوں میں سے کسی کے پاس شہادت نہ ہو تو ابتداءً آٹے کا فیصلہ تاجر کے حق میں اور کشتی کا ملاح کے حق میں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے خلاف شہادت و ثبوت نہ گذر جائے،

اس طرح شہادت کی عدم موجودگی میں تمام قرائن عرفیہ کو فقہاء نے مرجحات اولیہ میں شمار کیا ہے جس کی بنیاد پر فریقین میں سے کسی ایک سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ امام مالکؒ وغیرہ کا عام مسلک یہی ہے، چنانچہ صاحب تبصرہ نے مالکیوں کے مسلک کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کسی عطار اور تاجر چرم کے درمیان مشک اور چمڑے کی ملکیت میں اختلاف ہو جائے یا کسی عورت اور مرد کے درمیان کسی اسلحہ مثلاً بندوق تلوار وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہو جائے، یا کسی عالم اور لوہار کے درمیان جبہ اور بھاٹی کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قرائن عرفیہ کی بنیاد پر قسم لیکر ہر شخص کی حیثیت اور اس کے مشغلہ کے لحاظ سے فیصلہ کر دیا جائے گا، یعنی مشک کا عطار کے حق میں، چمڑے کا تاجر چرم کے حق میں، بندوق کا مرد کے حق میں، جبہ کا عالم کے اور بھاٹی کا لوہار کے حق میں فیصلہ ہوگا، البتہ شوافع کا عام مسلک یہ ہے کہ قرائن عرفیہ کوئی چیز نہیں ہیں، بلکہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے تحت فیصلہ کیا جائے گا، یعنی

مذکورہ بالا صورتوں میں ان کے نزدیک جس سے شہادت مل جائے گی فیصلہ اس کے حق میں ہوگا، اگر دونوں میں سے کوئی شہادت نہیں دیتا ہے تو دونوں سے قسم لیکر سامان دونوں میں تقسیم کر دیا جائیگا، شوافع کے اس استدلال پر حنفی اور مالکی فقہاء نے بڑی رد و کد کی ہے، امام ابن قیمؒ اس کی تفصیل کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں :۔

تارۃ تکون قرائن ظاھرۃ یحکم	کبھی ظاہری قرائن کی بنا پر قسم لیکر مدعی کے
بھا للمدعی مع یمینہ کما اذا	حق میں فیصلہ دیدیا جاتا ہے، مثلاً ایک
تنازع الخیاط والنجار فی آلات	درزی اور بڑھئی کے درمیان پیشہ کے آلات کے

صناعتهما حكم بكل آلة لمن
تصلح له عند الجمهور وكذلك
اذا تنازع الزوجان في متاع
البيت حكم للرجل بما يصلح
له وللمرأة بما يصلح لها ولم
ينازع ذلك الا الشافعي فانه
قسم عمامة الرجل وثيابه بينه
وبين المرأة وكذلك قسم
خف المرأة وحلقها ومغزلها
بينها وبين الرجل واما الجمهور
كمالك واحمد وابي حنيفة
فانهم نظروا الى القرائن الظاهرة
والظن الغالب الملتحق بالقطع
في اختصاص كل واحد منها
بما يصلح له

(الطرق الحكمية)

وقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه من بعده العلامات في

بارے میں اختلاف ہو جائے تو جس کے
پیشہ کے جو چیز مناسب ہوگی اس کو وہ دلادی
جائیگی، جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے، اسی طرح
اگر میاں بیوی کو گھر کے مستعمل سامان کے
بارے میں اختلاف ہو جائے تو وہ سامان
جو مرد کے لائق ہوگا تو وہ اس کو دیدیا جائیگا
اور جو عورت کے لائق ہوگا وہ عورت دیا
جائے گا، اس بارے میں بجز امام شافعی
کے اور کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے، ان کے
نزدیک تو مرد کا عمامہ اور کپڑا بھی دونوں کے
درمیان تقسیم ہوگا، اس طرح عورت کا موزہ
انگوٹھی، کرتہ، اور چرخہ دونوں کے درمیان
تقسیم کردیا جائے گا، لیکن جمہور فقہاء مثلاً
امام مالک، امام احمد، امام ابوحنیفہ رح
ظاہری قرائن پر نگاہ کرکے اور ظن غالب کی
بنا پر جس سے قطعی طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ جو چیز
جس کے لائق ہو وہ اسے دیدی جائے،
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد
صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ظاہری علامات

الاحكام وجعلوا ما بينته لها كما
اعتبروا العلامات في اللقطة وجعل
صفة الواصف لها آية علامة على
صدقه وانها له .... وجعل
الصحابة رائحة الخمر وقيئه
بها آية وعلامة على شربها
بمنزلة الاقرار والشاهدين

اور قرائن کا ہمیشہ لحاظ کیا ہے اور اس کو
اسی طرح بینہ سمجھا ہے جس طرح گم شدہ
چیز کی صفت بیان کرنے والے کو سچا سمجھ کر
اس کو وہ چیز دیدی جاتی ہے، اسی بنا پر
صحابہ کرامؓ نے شراب کی بدبو اور اس کی قے
کو شہادت اور اقرار کا مقام دے کر
شراب پینے والے کو سزا دی ہے،

اسی طرح متعدد مثالیں دے کر آخر میں لکھتے ہیں،

وهذا في الشريعة اكثر من ان
يحصر وليستوفى شواهده فمن
اهدر الامارات والعلامات
في الشرع بالكلية فقد عطل
كثيرا من الحقوق (ص ۹۹)

اس طرح کی بے شمار مثالیں جس کا احاطہ
کرنا مشکل ہے، شریعت میں موجود ہیں
تو جو بھی ان قرائن اور علامات کو بالکلیہ
نظر انداز کردیگا وہ بہت سے احکام شریعت کو
معطل کردیگا اور بہت سے حقوق ضائع کردیگا

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ تو ایک قدم آگے بڑھا کر فرماتے ہیں کہ بینہ کے لفظ کو صرف شہادت پر محمول کرنا ہی غلط ہے، یہ اصطلاح متاخرین نے بنالی ہے، ورنہ کتاب وسنت اور حضرت عمرؓ کے فرمانِ خلافت میں البینہ کا یہ مفہوم نہیں ہے، یہاں انہی کے الفاظ سے اس کی مزید وضاحت کیجاتی ہے،

البينة في كلام الله ورسوله
وكلام الصحابة اسم لكل ما يبين
الحق فهي اعم من البينة في اصطلاح

قرآن وحدیث اور صحابہ کے اقوال میں بینہ
نام ہے ہر اس چیز کا جو حق کو ظاہر کردے
یہ مفہوم فقہا کی اصطلاح جس میں بینہ کو

الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين
او الشاهد واليمين ولا حجر في
الاصطلاح ما لم يتضمن حمل
كلام الله ورسوله عليه
فيقع بذلك الغلط في فهم
النصوص وحملها على غير مراد
المتكلم منها وقد حصل بذلك
للمتاخرين اغلاط شديدة في
فهم النصوص ونذكر من ذلك
مثالا واحدا وهو ما نحن فيه من
البينة فانها في كتاب الله اسم
لكل ما يبين الحق كما قال تعالى
لقد ارسلنا رسلنا بالبينات
وقال وما ارسلنا من قبلك
الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
بالبينات وقال وما تفرق الذين
اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم
البينة وقال قل اني على

دو شاہد یا شاہد و یمین کے لیے مخصوص کر دیا
گیا ہے، سے زیادہ عام اور جب کوئی اصطلاح
کلام الٰہی اور کلام رسول کے مفہوم کو متضمن
نہ ہو تو اس کو کسی خاص گوشہ تک محدود
نہیں ہونا چاہیے، ورنہ اس سے نصوص کے
مفہوم میں غلطی واقع ہوگی، اور متکلم کی مراد
کے خلاف وہ محمول ہوگی، اور اس سلسلہ
میں متاخرین سے بہت شدید غلطیاں ہوئی
ہیں، ہم اس کی ایک مثال ذکر کرتے ہیں
اس لیے کہ اس وقت ہمارے سامنے لفظ بینہ ہے
یہ لفظ کتاب اللہ میں ہر اس چیز کے لیے بولا جاتا ہے
جس سے حق ظاہر ہو جائے، قرآن میں ہے کہ
ہم نے رسولوں کو بینات دیکر بھیجا، اگر بینات
سے واقف نہیں ہو تو اہل علم سے پوچھو!
اہل کتاب بینہ کے بعد ہی متفرق ہوئے
تو کہہ کہ میں اپنے رب کی طرف سے بینہ پر ہوں،
قرآن میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں
کہ لفظ بینہ دو شاہدوں کے لیے مخصوص
نہیں ہے، بلکہ کتاب اللہ میں تو اسی مفہوم

بينة من ربي وقال وهذا الكثير
لم يختص لفظ البينة بالشاهدين
بل ولا استعمل في الكتاب فيهما
البتة اذا عرف هذا فقول النبي
صلى الله عليه وسلم للمدعي الك بينة وقوله البينة
على المدعي واليمين على من انكر
ان كان هذا اقال روى مرفوعا
المراد بذلك ما يبين الحق من
شهود او دلالة فان الشارع
في جميع المواضع يقصد ظهور
الحق بما يمكن ظهوره به من البينات
التي هي ادلة عليه وشواهد له
ولا يرد حقا قد ظهر بدليله
ابدا فيضيع حقوق الله وعباده
ويعطلها ولا يقف ظهور الحق
على امر معين لا فائدة في تخصيصه
به مع مساواة غيره في ظهور
الحق او رجحانه عليه ترجيحا
لا يمكن جحده ودفعه

میں استعمال ہی نہیں ہوا ہے، جب یہ بات
معلوم ہو گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا مدعی سے یہ ارشاد کہ تمھارے پاس کوئی
شہادت ہے یا حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ مدعی پر
شہادت اور مدعا علیہ پر قسم ہے، اس سے
مراد یہ ہے کہ تمھارے پاس گواہ یا کوئی چیز ہے
جس سے حق واضح ہو سکے، شارع کی مراد
ان بینات کے ذریعہ امکان بھر حق کا ظاہر کرنا
ہے، اس لیے یہ بینات ہی ظہور حق کے شواہد و
ذرائع ہیں، اور آپ اس حق کو رد نہیں کر سکتے
تھے جو دلیل سے ظاہر ہو جائے، اس لیے کہ
اس سے بہت سے حقوق اللہ اور حقوق العباد
ضائع ہو جائیں گے، اور یہ ظہور حق کسی مخصوص
صورت میں منحصر نہیں ہے، اس کو کسی مخصوص
صورت میں محدود کر دینے سے کوئی فائدہ
نہیں ہے، جبکہ ظہور حق کے دوسرے ذرائع
اسی کے مساوی موجود ہیں، جس سے
انکار کرنا ممکن نہیں ہے،

امام ابن قیمؒ نے اس کی ایک مثال دی ہے کہ ایک شخص کے سر پر ایک عمامہ ہے اور ایک عمامہ وہ ہاتھ میں لیے ہوئے ہے، اور اس کے پیچھے ایک ایسا شخص جس کی عادت ننگے سر رہنے کی نہیں ہے، مگر ننگے سر اس کے پیچھے دوڑ رہا ہے، گویا وہ اپنا عمامہ مانگ رہا ہے، تو اب محض قبضہ پر نظر رکھی جائے تو عمامہ جس کے ہاتھ میں ہے اس کا ہے، اگر صورت حال کو سامنے رکھا جائے تو ہر شخص اس قبضہ کے بجائے عمامہ کا فیصلہ دوسرے شخص کے حق میں کرے گا، یہ مثال دے کر وہ لکھتے ہیں:۔

فالشارع لا یھمل مثل ھذہ البینة	تو شارع اس طرح کے بینہ اور دلالت کو
والدلالة ویضیع حقا یعلم کل	نہیں چھوڑ سکتا، اگر وہ ایسا کریگا تو ایک ایسے
احد ظھورہ وحجته بل لما ظن	حق کو ضائع کریگا جس کا ظاہر ہونا اور جس کی
ھذا من ظنه ضیعوا طریق الحکم	دلیل ہر شخص جانتا ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ جو اس
فضاع کثیر من الحقوق لتوقف	اس طرح بینہ کو ترک کر دینے کا خیال رکھتا ہے
ثبوتھا عندھم علی طریق معین	وہ فیصلہ کے طریقہ ہی سے واقف نہیں ہے
وصار الظالم الفاجر ممکنا من	تو ایسے لوگوں کے ثبوت و شہادت کی ایک
ظلمه وفجورہ فیفعل ما یرید	مخصوص فکر پر جمے رہنے کی وجہ سے بہت سے
ویقول لا یقوم علی	حقوق پامال ہو جاتے ہیں، اور ایک ظالم
شاھدان اثنان فضاعت حقوق	فاجر اس پوزیشن میں ہو جاتا ہے کہ وہ یہ کہکر
کثیرة للہ ولعبادہ وحینئذ	جو چاہے کرے کہ ہمارے خلاف تو شہادتیں
اخرج اللہ امر الحکم العلمی عن	موجود نہیں ہیں تو اس طرح خدا اور بندوں کے
ایدیھم وادخل فیه من امر	نہ جانے کتنے حقوق ضائع ہو جاتے ہیں،
الامارة والسیاسة ما یحفظ به	اس وقت اللہ تعالیٰ ان سے فیصلہ کا حق

الحق تارة ویضیع به اخری و	لے لیتا ہے، اور اس میں سیاسی لوگوں
یحصل به العدوان تارة والعدل	کو داخل کر دیتا ہے جس سے کبھی تو حق کی
اخری ولو عرف ما جاء به الرسل	حفاظت ہوتی ہے اور دوسرے وقت
علی وجھه لکان تمام المصلحة	وہ ضائع ہو جاتا ہے، اگر یہ رسول اللہ
المغنیة عن التفریط والعدوان	صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت
	اپنی صحیح صورت میں معروف ومتداول
	ہو جائے تو اس میں تفریط وعدوان
	کی ساری صورتیں جاتی رہیں،

امام ابن قیمؒ نے قرائن اور بینہ کی جو وسیع معنی میں وضاحت کی ہے، وہ بہت ہی دوررس نتائج کی حامل ہے، اس کی افادیت صرف اسلامی عدالتوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ موجودہ دور کی خالص قانونی ذہن رکھنے والی عدالتوں کے لیے یہ ایک بیش قیمت دستاویز ہے،

موجودہ دور میں معاشرہ کی اصلاح اور اس کے افراد کو ظلم و زیادتی اور مجرمانہ ذہنیت سے بچانے کے لیے برابر قانونی دفعات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، مگر ان دفعات کے نفاذ سے پہلے معاشرہ میں بگاڑ پیدا کرنے والے اور مجرمانہ ذہنیت رکھنے والے افراد اپنے تحفظ کی نئی نئی صورتیں پیدا کر لیتے ہیں اور قانون کی وہ محدود گرفت سے بچ نکلتے ہیں، امام ابن قیمؒ کی یہ ہدایت اس ذہنیت کے خلاف ایک تنبیہ ہے کہ حالات اور قرائن اور قانون کے اصل مقصد پر نظر کیے بغیر پیچ پیچ کی صورت اختیار کرنے کی کوشش کی گئی تو اس سے نہ صرف اسلامی قانون شہادت کی روح کو صدمہ پہنچے گا بلکہ اس سے نہ جانے کتنے حقوق اللہ اور حقوق العباد کی پامالی ہوگی،

قرائن عرفیہ کا سر رشتہ گو عرف و عادت سے جڑا ہوا ہے، مگر خالص عرفی معاملات میں کسی پہلو

کو ترجیح دینے کیلئے ان میں کوئی علاقہ عقلی نہیں ہوا کرتا[1]، برخلاف قرائن عرفیہ میں ایسے شواہد موجود ہوتے ہیں کہ عقل ایک صورت کو راجح اور دوسری صورت کو مرجوح قرار دیتی ہے، اسی لیے عموماً فقہا عرف و عادت کے ضمن میں اس پر گفتگو کرتے ہیں، مگر یہ ایک مستقل بحث ہے جس پر امام ابن قیم اور ابن نجیم اور ابن عابدین وغیرہ نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن عابدین نے قرائن پر بحث کرتے ہوئے دو تین خاص باتیں لکھی ہیں، جس کو پیش نظر رکھنا انتہائی ضروری ہے،

پہلی بات تو انھوں نے یہ لکھی ہے کہ

والقرائن مع النص لا تعتبر	قرائن صراحت کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہیں،

دوسری بات یہ لکھی ہے کہ اگر کسی معاملہ میں قرائن کا تقاضا اور ہے مگر شہادت قرائن کے خلاف گذر گئی ہے تو فالمعتبر هو الشهادة مالم يكن بها الحس معتبر شہادت ہی ہے جبتک شاہد سے اسکی تردید نہ ہو رہی ہو، مثلاً ایک شخص یہ گواہی دے کہ زید نے عمر کو قتل کر دیا، اور وہ زندہ موجود ہو، یا فلاں گھر کی قیمت اتنی ہے، مگر اس کے دیکھنے کے بعد ہر شخص زیادہ قیمت کا اندازہ کرے، پھر انھوں نے یہ لکھا ہے کہ کسی امر پر قرینہ موجود ہوتا ہے، تو اسی کے ساتھ اس کے خلاف کا احتمال بھی باقی رہتا ہے، اس لیے فلذا كان الحكم بالقرائن محتاجا الى نظر سديد (ص ۱۲۹ رسائل ابن عابدین) قرائن کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں بڑی متوازن نظر چاہیے،

ذاتی علم | جس طرح قرائن عرفیہ دلیل و ثبوت کی نئی نئی صورتیں پیدا کرتے رہتے ہیں، اسی طرح حاکم و قاضی کا ذاتی علم بھی فیصلوں پر اثر انداز ہونے کا ایک قرینہ اور ذریعہ ہے، اور معاملات میں اس کا بھی اچھا یا برا اثر پڑتا یا پڑ سکتا ہے، اسی لیے فقہا نے اس پہلو پر بھی قدرے گفتگو کی ہے،

---

[1] عرف و عادت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ الامر المتكرر من غير علاقة عقلية، جو کام بار بار کیا جائے وہ عرف بنجاتا ہے، اور عرف بننے میں عقل و بصیرت کے کسی فیصلہ کا دخل نہیں ہوتا،

قدیم حنفی فقہا اس بات کے قائل تھے کہ خالص حدود اللہ، جیسے زنا، شراب نوشی، قطع ید وغیرہ کے علاوہ حدود و معاملات، مثلاً نکاح طلاق وغیرہ میں قاضی اور حاکم اپنے ذاتی علم کی بنا پر کسی معاملہ کا فیصلہ کر سکتا ہے، ابن نجیم لکھتے ہیں:

الامام يقضى بعلمه فى حد القذف والقصاص والتعزير كذا فى السراجية وفى التهذيب يقضى القاضى بعلمه الا فى الحدود والقصاص	امام اپنے علم کی بنا پر حد قذف، قصاص اور تعزیر میں فیصلہ کر سکتا ہے، یہ سراجیہ میں ہے، اور تہذیب میں ہے، کہ قاضی حدود و قصاص کے علاوہ تمام معاملات میں اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے،
(الاشباہ ص ۱۷۰)	

دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

الحجة بينة عادلة او اقرار او نكول عن يمين او يمين او قسامة او علم القاضى بعد توليته او قرينة قاطعة	ثبوت یا تو سچی شہادت سے ملتا ہے یا اقرار سے یا قسم یا انکار سے یا قسم اور قسامت سے یا قاضی کے قاضی مقرر ہونے کے بعد سے ذاتی علم کے ذریعہ یا پھر کوئی قطعی قرینہ ہو،

قدمانے اس کی اجازت اس لیے دی تھی کہ شریعت نے شہادت و ثبوت کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اس سے معاملہ کا صدق و کذب ظاہر ہو جائے، یا کم از کم اس کا گمان غالب ہو جائے اور یہ مقصد قاضی و حاکم کے ذاتی علم سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، لیکن یہ اجازت خالص حدود اللہ مثلاً زنا، شراب نوشی، قطع ید وغیرہ میں اس لیے نہیں دی گئی کہ ان کے بارے میں شریعت کا عام رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ حتی الامکان آدمی متہم نہ ہونے پائے، اب اگر ذاتی علم کی بنا پر اس میں فیصلہ کی اجازت دیدی جائے گی تو شریعت کا یہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا، برخلاف ان حدود میں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے

مثلاً حد قذف، سرقہ کے مال کی برآمدگی، قصاص وغیرہ، تو اس میں بنیادی چیز حق تلفی اور حق رسی ہے
تو اس کی ہر ممکن صورت اختیار کی جانی چاہیے کہ اس کی حق تلفی کے بجائے حق رسی ہو سکے، اور ذاتی
علم اس میں بڑی حد تک معاون ہے، ابن نجیم نے جو دو بیان نقل کیے ہیں انہیں سے ایک سے تو یہ معلوم
ہوتا ہے کہ امام تمام حقوق العباد میں اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے، اور دوسرے سے معلوم ہوتا ہے
کہ قاضی کسی بھی حد اور قصاص میں اپنے علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتا بجز مالی اور معاشرتی معاملات کے،
اوپر جو تفصیل کی گئی ہے، قدما کا اصلی مسلک وہی ہے، مگر متاخرین فقہا حالات کی تبدیلی
کی بنا پر اب حاکم و قاضی کو ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کا حق نہیں دیتے،

فلقد غلب الظلم وكثرت العداوات	چونکہ معاشرہ میں ظلم کا عام غلبہ ہو چکا ہے
والاحقاد بحيث اصبح القاضي	اور دشمنی اور کینہ پروری روزمرہ کی بات
مشكوكا في صدق دعواه العلم	بن گئی ہے اس لیے قاضی کا کسی حادثہ کے
بالحادثة بالاحتياط في الدماء	بارے میں ذاتی علم بھی مشکوک ہو گیا ہے
والاعراض والاموال عمل المتاخرين	اس بنا پر متاخرین فقہا نے جان و مال
بخلاف ظاهر الرواية	اور عزت و آبرو کے تحفظ کی غرض سے احتیاط
	پر عمل کرتے ہوئے ظاہر الروایۃ کے خلاف
	فتویٰ دیا،

چنانچہ امام محمد کے شاگرد ابن سماعہ کا بیان ہے کہ خود امام محمد نے حالات کی تبدیلی کی وجہ سے اس
رائے سے رجوع کر لیا تھا اور امام محمد کی اسی مرجوع رائے پر متاخرین نے اپنے فتوے کی بنیاد رکھی ہے،
ابن نجیم لکھتے ہیں:

ان الفتوى على قول محمد المرجوع	امام محمد کی رجوع کردہ رائے پر ہی فتویٰ

الا انه لا اعتبار بعلم القاضي	دیا گیا ہے کہ قاضی کے ذاتی علم کا کوئی اعتبار
(اشباہ ص)	نہیں ہے،

البتہ محکمۂ احتساب یعنی محکمۂ پولیس کو اتنا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ ذاتی علم کی بنا پر کسی فرد کے بارے میں
ابتدائی کارروائی کر سکتا ہے، البتہ اس کو سزا دینے یا فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، مثلاً کسی چور کو چوری کرتے
ہوئے دیکھے تو پولیس گرفتار کر سکتی ہے، چوری کا مال برآمد کر سکتی ہے، غصب کا مال حاصل کر سکتی ہے اور
حاصل کر کے عدالت میں حاضر کرے گی لیکن اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مال مالک کے سپرد کر دے، امام ابن قیم
نے الطرق الحکمیہ میں اس سلسلہ میں مختلف ائمہ کی رائے نقل کر کے پھر اپنی رائے بھی دی ہے، اس کا کچھ
خلاصہ یہاں لکھا جاتا ہے،

انسانی معاملات کے سلسلہ میں قاضی کا علم دو طرح کا ہوتا ہے، ایک تو حاکم ہونے سے پہلے،
دوسرے حاکم مقرر ہونے کے بعد پہلی صورت میں فیصلہ کرنے کا اختیار ابن حزم اور ظاہری علما کے
علاوہ ائمہ اربعہ میں غالباً کوئی نہیں دیتا، البتہ دوسری صورت یعنی حاکم ہونے کے بعد کے علم کے بارے میں
کچھ ائمہ اجازت دیتے ہیں اور کچھ نہیں، حاکم ہونے کے بعد کسی واقعہ کے علم کی دو صورتیں ہیں، ایک
یہ کہ اجلاس پر اسے کسی واقعہ کے بارے میں علم ہو جائے، دوسرے اجلاس سے باہر راستہ میں یا گھر
میں اسے پتہ چل جائے، یا واقعہ خود اس کا چشم دید ہو، ان تمام صورتوں کے بارے میں ائمہ کی
مختلف رائیں ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی واضح رائے نقل نہیں کی گئی
ہے، اور نہ شافعی فقہا نے اس کی کوئی وضاحت کی ہے، مگر عام رجحان عدم فیصلہ ہی کی طرف
معلوم ہوتا ہے، مگر بعض صورتوں میں اجازت دی ہے، امام مالک رحمہ اللہ کا عمومی رجحان بھی
عدم فیصلہ ہی کی طرف ہے، خواہ یہ علم حاکم ہونے سے پہلے کا ہو یا بعد کا، اس بارے میں ابن قیم
رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

فهو اشد المذاهب فى ذلك

اس سلسلہ میں سب سے سخت مسلک یہی ہے،

مگر امام کے شاگرد اور مدونہ کے مرتب امام سحنون اور عبدالملک کی رائے ہے کہ

يحكم بعلمه فيما علمه بعد الشروع فى المحاكمة (الطرق الحكمیہ ص ۱۷۴)

مقدمہ کی کارروائی شروع ہونے کے بعد اگر کسی چیز کا علم ہوا ہے تو اس کے مطابق قاضی فیصلہ کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدود کی بعض صورتوں کو چھوڑ کر قاضی ہونے کے بعد کے علم کے مطابق فیصلہ کے قائل ہیں، مگر اس سے پہلے کے علم کا وہ بھی کوئی اعتبار نہیں کرتے، زمانہ ولایت قضا میں بھی وہ جب ہی فیصلہ کر سکتا ہے، جبکہ واقعہ کو موقع ہی پر اس نے دیکھا ہو، ورنہ نہیں، البتہ ان کے دونوں ممتاز شاگرد امام ابو یوسف امام محمد دونوں صورتوں میں فیصلہ کے قائل ہیں، بشرطیکہ اسے علم موقع و محل میں ہوا ہو۔

ابن حزم مطلقاً دونوں صورتوں میں حاکم کو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنے کا حق دیتے ہیں خواہ ان کا تعلق مادی معاملات اور معاشرتی احکام سے ہو یا حدود و تعزیرات سے، ابن حزم نے صراحت کی ہے:

واقوى ما حكم بعلمه ثم بالاقرار ثم بالبينة (ص ۱۷۵)

سب سے قوی ثبوت اس کا علم ہے، پھر اقرار پھر اس کے بعد شہادت،

ابن حزم نے بہت سی آیات قرآنی اور احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے استدلال کیا ہے، ان تمام دلائل کا ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے رد کیا ہے، اور پھر آخر میں متاخرین فقہاء احناف اور امام مالک کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں، ازالۂ تہمت بھی شریعت کے اہم مقاصد میں ایک مقصد ہے، یہ مقصد اس صورت میں بالکل حاصل نہیں ہو سکتا۔

ولو فتح هذا الباب ولا سيما لقضاة الزمان لوجد كل قاض له عدو السبيل الى قتل عدوه ورجمه وتفسيقه والتفريق بينه وبين امراته ولا سيما اذا كانت العداوة خفية لا يمكن عدوه اثباتها حتى لو كان الحق هو حكم الحاكم لوجب منع قضاة الزمان من ذلك

اگر یہ دروازہ موجودہ دور کے قضاۃ کے لیے کھول دیا جائے تو ہر قاضی کو اپنے دشمن کے قتل، رجم اور فاسق گردانے اور میاں بیوی میں تفریق کر دینے کا ایک اچھا ہتھکنڈا مل جائے گا، خاص طور پر وہ خفیہ عداوت جس کا ثبوت کسی دشمن کے لیے مہیا کرنا مشکل ہو اگر حق کے ثبوت کا مدار قاضی اور حاکم کے فیصلہ ہی پر منحصر ہو جب بھی اسے اس سے روکا جائیگا۔

پھر لکھتے ہیں کہ ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کا حق قاضی شریح، قاضی کعب بن سوار، ایاس بن معاویہ، حسن بصری اور حفص بن غیاث جیسے صالح قضاۃ کے لیے دیا گیا تھا، نہ کہ موجودہ دور کے قضاۃ کے لیے، انھوں نے بہت سی احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے اس پر استدلال بھی کیا ہے، ان دو آثار کا خلاصہ درج ذیل ہے، حضرت ابو بکرؓ سے امام بیہقی اور بعض دوسرے محدثین نے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ

لو وجدت رجلا على حد من حدود الله لم آخذه حتى يكون معي غيري

اگر میں کسی شخص کو کسی حد شرعی کو توڑتے ہوئے دیکھوں تو اس کو اس وقت تک نہیں پکڑ سکتا جبتک کہ میرے علاوہ ایک اور آدمی

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے دریافت کیا تھا کہ اگر میں کسی کو زنا یا چوری یا قتل کرتے دیکھوں تو کیا کروں؟ انھوں نے کہا کہ:۔

ارى شهادتك شهادة رجل من المسلمين

میں سمجھتا ہوں کہ ایک عام مسلمان کی طرح آپ کی شہادت بھی قابلِ قبول ہوگی اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا اصبت یعنی بالکل صحیح ہے۔

متاخرین فقہائے احناف کی طرح امام ابن قیمؒ کا عام رجحان تو یہی ہے کہ کسی حالت میں اب اسکی اجازت نہیں دیجا سکتی، اس لیے کہ مصالح و حالات اور قانونی اعتبار سے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کا حق قاضی و حاکم کو دینے میں بہت سے مضرات معلوم ہوتے ہیں، لیکن راقم کے نزدیک ذاتی علم کے ساتھ دوسرے ثبوت و قرائن خواہ وہ کمزور ہی موجود ہوں تو اس کی اجازت دینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا اور جن فقہا نے اجازت دی ہے وہ بھی غالباً مطلق علم کی بنا پر فیصلے کے قائل نہیں ہیں، خود امام ابن قیمؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ یہ اجازت قاضی شریح اور ان جیسے لوگوں کے لیے دی گئی تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہا نے مطلقاً اس کے عدم جواز کا فتوی نہیں دیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اسلامی قانون کے دوسرے شعبوں کی طرح اس کا قانونِ شہادت بھی انتہائی مکمل، جامع اور قابلِ مطالعہ ہے، اس پر ان شاء اللہ دوسری فرصت میں گفتگو کی جائے گی۔ مگر اتنے بیان سے یہ اندازہ ہو گیا ہوگا کہ اسلامی قانون کے ماہرین یعنی فقہاء رحمہم اللہ نے قانون کی روح تک پہنچنے میں کتنی دقت نظری اور دماغ سوزی سے کام لیا ہے، مگر یہ افسوسناک بات ہے کہ موجودہ عدالتوں کا سارا قانونِ شہادت گو اسلامی تعلیمات ہی پر مبنی ہے، مگر وہ اب دوسروں کا ورثہ ہو گیا ہے، اور اسلام کو عملاً ان عدالتوں میں اس لحاظ سے بالکل تہی دامن بنا دیا گیا ہے، اور اس میں دوسرے اسباب کے ساتھ دخل ہماری اس کوتاہی کو بھی ہے کہ ہم نے دنیا کے سامنے نئے نئے انداز میں اسے بہت کم پیش کرنے کی کوشش کی۔

مسئلۂ جبر و اختیار اور اردو شاعری

از

جناب مرزا صفدر علی بیگ ایم اے لکچرار عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن

حیاتِ انسانی اور اس کے تقاضوں سے متعلق چند معرکۃ الآرا مسائل کو حل کرنے کیلئے انسانی شعور نے فکر و نظر اور تحلیل و تجزیہ کی منزلیں طے کر کے مختلف نتائج نکالے ہیں، اصول و قواعد، مذہب و عقائد اور قول و فعل کی انسانی زندگی میں کیا اہمیت ہے؟ ان کے حسن و قبح کا تعین کس طرح کیا جا سکتا ہے؟ کس عمل کے لیے انسان جواب دہ ہو سکتا ہے؟ وہ مجبور ہے یا مختار؟ ایسے مسائل ہر زمانے میں اربابِ فکر کے مرکزِ توجہ رہے۔

قدیم یونانی مفکرین نے مسئلۂ جبر و اختیار کی طرف خاص طور سے توجہ نہیں کی، البتہ کسی حد تک رواقیین [Stoics] اور افلاطون نے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے، افلاطون کا خیال ہے کہ انسان خدا کے ہاتھ میں کٹھ پتلی اور کھلونا ہے، خدا نے انسان کو کسی خاص مقصد سے پیدا کیا ہے جو ہم نہیں جانتے، صرف اتنا جانتے ہیں کہ ہمارے جذبات مختلف ڈوریوں کے مانند ہیں جو ہم کو مخالف سمتوں میں کھینچتی اور متضاد اعمال پر مجبور کرتی ہیں، لیکن انسان کا فرض ہے کہ وہ عقل و شعور اور دلائل و براہین کی مدد سے خود ان ڈوریوں کو کھینچنے کی سعی کرے۔

مصر کا مشہور نو فلاطونی مفکر فلاطینوس (Plotinus) کہتا ہے کہ کچھ خیالات اور اعمال ایسے ہیں جو یقیناً ہمارے اپنے ہیں اور ایسے خیالات اور اعمال کا ذمہ دار خود انسان ہی ہے، اعمال چاہے نیک ہوں کہ بد انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار خدا کو ہرگز نہیں ٹھہرا سکتا

کیونکہ ہر شخص جو عمل کرتا ہے اپنے ارادے سے اور ٹھنڈے دل سے غور کر کے ہی کرتا ہو، عقلمند اور نیک لوگ اپنی قوتوں کا اظہار اعمالِ صالح کے ذریعے کرتے ہیں، اور دیگر اشخاص بھی کسی اورائی قوت کے زیرِ اثر عمل نہیں کرتے بلکہ خود اپنی اندرونی حالت کے مطابق عمل کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کا مسئلہ بالخصوص اسلامی دنیا میں حضور رسالتمآبؐ کے بعد معرکہ آرا بن گیا، کیونکہ قرآن حکیم کی کئی آیات ان مسائل کے بعض پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہیں، ان آیات کے پیشِ نظر اکثر و بیشتر اولیاءاللہ، صوفیہ، حکماء اور شعراء نے اپنے اپنے تصورات ظاہر کیے ہیں، بعض لوگوں نے انسان کو مجبورِ محض بتایا ہے، ایسے لوگ انسان کے ہر عمل کو مشیئتِ ایزدی اور حکمِ الٰہی کے تابع سمجھتے ہیں، اس خیال کی بنیاد قرآن حکیم کی بعض آیات ہیں جن میں حسبِ ذیل ایک آیت یہ ہے:

وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ	جب تک خدا نہ چاہے تم لوگ کچھ بھی
(۷۶ - ۳۰)	نہیں چاہ سکتے۔

مذکورۂ بالا آیت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے امام غزالی کہتے ہیں کہ کوئی شخص کوئی فعل ایسا نہیں دیکھتا جس میں نظر فاعلِ حقیقی کی طرف نہ ہو، فاعل سوائے خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں، کیونکہ انسان فعل اس وقت کرتا ہے جب وہ چاہتا ہے لیکن یہ نہیں ہے کہ چاہنا اس کے اختیار میں ہے کہ چاہے تو چاہے اور نہ چاہے تو نہ چاہے، بندے کو یہ اختیار نہیں کہ مشیئت کو روک دے۔ ایسا ہی خیال ابن قیم الجوزی [۱۲۹۲ء تا ۱۳۵۰ء] نے بھی ظاہر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ خلق اور امر کا وہی مالک ہے اور حکم اس کے ہاتھ میں ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اور اس کے چاہنے کے بغیر کسی بات کا ہونا ممکن نہیں، اس کی مشیئت کو صرف اس کی مشیئت روک سکتی ہے۔ اور جس بات کا ہونا اور وقوع میں آنا وہ نہیں چاہتا وہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ خود اس کے ایسا ہونے کا ارادہ فرمائے، اللہ تعالیٰ ہی دلوں میں ارادہ پیدا کرتا ہے اور اعضاء و جوارح کو اعمال بجا لانے کے لیے حرکت دیتا ہے، قلوب اور جوارح

ہر ایک اس کے مسخر اور اس کی مشیئت کے ماتحت ہیں، اس کا ارادہ جس طرح کہ اجرامِ سماویہ و اشجار اور دیگر کائنات کو حرکت دینے کا موجب ہوتا ہے، اسی طرح انسان کے اعضاء کو تحریک دینے اور ان سے اعمال صادر ہونے کا بھی موجب ہے، بے شک ہر ایک حرکت کا ایک سبب متقضی ہوتا ہے، لیکن اس سبب کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے قلب میں ایک ایسا پختہ ارادہ پیدا کیا جو کسی حرکتِ اختیاری اور فعل کا باعث ہوا، یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے بغیر (کسی دوسرے خالق کے ذریعے) اس ارادے کی تخلیق ہوئی ہو، اور اگر بالفرض اس ارادے کو کسی دوسرے ارادے کا نتیجہ سمجھیں تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے، اس لیے کسی ایسے فاعل کو ماننا ہی پڑیگا جس نے اس ارادے کو پیدا کیا جو فعل کا موجب ہوا، خلق اور امر کا خدا ہی مالک ہے، اور حکم اس کے ہاتھ میں ہے، جو چاہتا ہے کرتا ہے، اور اس کے چاہنے کے بغیر کسی بات کا ہونا ممکن نہیں، اس کی مشیئت کو صرف اسکی مشیئت روک سکتی ہے۔

شعرائے اردو میں اکثر و بیشتر ایسے ہی خیالات کے حامی ہیں، بعض شعراء نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے حکم کے بغیر ایک پتا بھی نہیں ہلتا، کائنات کی کسی شے میں یہ قدرت و قوت نہیں کہ بغیر حکمِ باری کوئی حرکت کرے۔ قدیم دکنی شعراء میں برہان الدین جانمؔ اور وجہ الدین وجدیؔ نے اس خیال کو اس طرح پیش کیا ہے:-

ذرہ نہ حرکت ہے اس باج	قول دکھایا یوں کہہ آج	(جانمؔ)
نا ہلے کوئی پات اسکے حکم باج	کچھ نہیں لیکن کسی سے احتیاج	(وجدیؔ)

چند دیگر شعراء نے بھی ایسے ہی خیالات ظاہر کیے ہیں:

تحریک ہو اُس یدِ قدرت کی ورنہ کب	بے دست و پا صبا سے کوئی پات ہل سکے	(دردؔ)
غافل بہ وہمِ نازِ خود آرا ہو ورنہ یاں	بے شانۂ صبا نہیں طرہ گیاہ کا	(غالبؔ)

آتش نے دنیا کی ہر شے کے عمل اور انسان کے ہر فعل کو باری تعالیٰ کی مشیئت اور ارادے کا تابع بتایا ہے، کہتے ہیں:

پھرتا ہوں پھیرتا ہے وہ پردہ نشیں جدھر پتلی کی طرح سے نہیں میں اختیار میں

اکبر الہ آبادی کا خیال ہے کہ اگر انسان اپنے خیال یا مرضی و ارادے سے کچھ کرنا بھی چاہے تو نہیں کر سکتا جب تک خدا نہ چاہے، یعنی خدا چاہتا ہے تب ہی کوئی عمل ممکن ہے۔

چلتی نہیں کچھ اپنی کوئی ہزار چاہے ہوتا ہے بس وہی جو پروردگار چاہے

دلِ انسانی میں ارادہ اُس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک خدا نہ چاہے اور حکم نہ فرمائے، جلال الدین توفیق کہتے ہیں:-

ہے لوح و قلم پہ فرض تعمیل اس کی اللہ کا حکم ہے ارادہ تیرا

امجد حیدرآبادی کا خیال ہے کہ دل میں خیال خدا کی طرف سے پیدا ہوتا ہے اور عمل کی قوت بھی خدا ہی کے چاہنے سے پیدا ہوتی ہے،

خیالوں سے بچاؤں جان کیونکر خیال آتا ہے میں لاتا نہیں ہوں

لاحول ولا قوت سے ثابت ہے کوئی حرکت اپنی نہ قوت اپنی

جوش ملیح آبادی کو جبرِ مشیت کا شدید احساس ہے جسکا اظہار انھوں نے اکثر جگہ کیا ہے، کہتے ہیں:

ممکن نہیں اک سانس مشیت کے خلاف ہر فعل عبادت ہے، پریشاں کیوں ہے؟

کس منہ سے کہوں کہ راہ پیما ہوں میں قادر ہوں عمل پہ کارفرما ہوں میں

دریا کے اشاروں پہ جو چلتا ہے سدا امواجِ حوادث کا وہ تنکا ہوں میں

لیکن غور طلب امر یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے چاہنے سے خیال اور ارادہ پیدا ہوتا اور عمل سرزد ہوتا تو انسان خود پہ نیک اور بد خیال اور عمل بھی خدا ہی کے چاہنے پر منحصر ہوتا، ایسی صورت میں کسی فردِ بشر

کے دل میں نیک خیال اور ارادہ پیدا کرنا اور کسی کے دل میں خیال بد اور برا ارادہ پیدا کرنا یا کسی سے فعل نیک اور کسی سے فعل بد سرزد ہونے کا موجب قرار پانا، خدا کے عدل و انصاف کے منافی ہے، اور پھر اس فعل کی سزا و جزا کو بھی خدا کی سراسر زیادتی پر محمول کیا جا سکتا ہے، خصوصاً جبکہ قرآن حکیم میں ہر جگہ اور بار بار خدا نے اپنے آپ کو غفور و رحیم بتایا ہے، لہذا برہان الدین جانم کا یہ خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ

نیک آپیں کرتا بھی بندیاں پہ چوک دھرتا بھی
(آپ ہی) (بندوں) (غلطی)

یہ خیال کہ عملِ بد کا حکم بھی اللہ تعالیٰ صادر فرماتا ہے، ایک آیت قرآنی کی رو سے غلط ثابت ہوتا ہے، آیت حسب ذیل ہے:

قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ (۷: ۲۸) کہہ دو کہ خدا ہرگز برے کام کا حکم نہیں دیتا۔

شیخ محی الدین ابن العربی کہتے ہیں کہ بعض ضعیف العقل حضرات نے جب یہ دیکھا کہ یہ مسلّمہ مسئلہ ہے کہ حق تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے تو حق تعالیٰ پر ایسے امور کو جائز سمجھنے لگے جو منافی حکمت اور خلافِ نفس الامر ہوتے ہیں، علامہ اقبال اپنی ایک نظم "تقدیر" میں مشیتِ ایزدی اور اعمالِ انسانی پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابلیس نے خدا سے معذرت چاہی اور کہا کہ

حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

تو خدا نے سوال کیا کہ

کب کھلا تجھ پہ یہ راز؟ انکار سے پہلے کہ بعد؟

اس سوال سے مشیت اور عمل کا راز کھل جاتا ہے کہ اگر عمل سے پہلے مشیت کا علم ہو تو واقعی جبر ثابت ہے لیکن ایسا نہیں ہوتا، عمل کے بعد یہ حجت پیش کیجاتی ہے کہ مشیتِ ایزدی

کا یہی تقاضا تھا، ایسی جمت اقبال کی نظر میں سراسر پستی فطرت پر مبنی ہے اور ایک ابلیسی منطق ہے،

بعض صوفیہ اور شعرا کا خیال ہے کہ معرفت الٰہی اور ایمان و یقین بھی فیضان سماوی کی بدولت حاصل ہوتا ہے، اس خیال کی بنیاد بھی قرآن حکیم کی بعض آیات ہیں جو حسب ذیل ہیں،

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا (۹۹ : ۱۰)	اگر تیرا پروردگار چاہتا تو جتنے لوگ روئے زمین پر ہیں سب کے سب ایمان لے آتے،
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ۔ (۱۰۰ - ۱۰)	کسی شخص کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بغیر حکم خدا ایمان لائے۔
فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا (۶ : ۱۲۶)	خدا جس کو راہ راست دکھانا چاہتا ہے اس کے سینے کو اسلام کے واسطے کشادہ کر دیتا ہے، اور جس کو گمراہ کرنا چاہتا ہے اس کے سینے کو تنگ کر دیتا ہے،

پانچویں صدی ہجری کے مشہور صوفی شیخ ابوالحسن علی ہجویری کہتے ہیں کہ خوب جان لو کہ معرفت کی علت خداوند کریم کی مشیت اور عنایت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کیونکہ اللہ عزوجل کی عنایت کے بغیر عقل اندھی ہوتی ہے، درحقیقت بندے کی رہنمائی اور دلکشائی بجز خداوند کریم کے نہیں ہے، جائسی بھی علی ہجویریؒ کے ہم خیال ہیں، کہتے ہیں:

جب لگ دیتا تجھ عرفان — اپنی آپ ہیں کرے پچھان
عارف سالک بوجھیں حق — قادر قدرت کا مطلق
تجھ پر بارے بھنی عجب — جے ایسی نظر دیتا اب
نئیں تو کسکا کیا مجال — جو کوی سمجھے کلمۂ حال
(نہیں تو کسی کی)

بلکہ بعض وقت کسی پر خدائے تعالیٰ کا قہر نازل ہو تو جائسی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایمان اور عقل بھی سلب کر لیتا ہے،

ہردے میں بھتے لیوے گیان — بھرے کرے دونوں کان
(سے تے لے — بہرا)

بعض اور شعرا نے بھی ایسا ہی خیال ظاہر کیا ہے۔ مثلاً

نہ دی تیری مشیت نے اجازت علم کی جبتک — نہ کھولا عالم و آدم نے قفل مدعا تیرا (اکبر)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ خیال کہ خدائے تعالیٰ کسی کے لیے ایمان اور کسی کے لیے کفر، کسی کے لیے نیکی اور کسی کے لیے بدی چاہتا ہے، صداقت پر مبنی نہیں، کیونکہ یہ عمل بھی خلاف عدل و انصاف ہے،

اس کا جواب بھی خود خدائے تعالیٰ نے یوں دیا ہے،

وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (۱۰ - ۱۰۰)	جو لوگ عقل سے کام نہیں لیتے ان پر خدا (کفر کی) گندگی ڈال دیتا ہے،
كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (۶ - ۱۲۶)	جو لوگ ایمان نہیں لاتے خدا ان پر برائی کو اسی طرح مسلط کر دیتا ہے،
وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ (۱۳ : ۲۷)	اور جس نے اسکی طرف رجوع کیا اسے اپنی راہ دکھاتا ہے،

ابن العربی کا بیان ہے کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا، یعنی ایسا نہیں ہے کہ میں نے ان پر کفر مقدر کیا ہو، جو ان کو شقی و بدنصیب بنا دے، نہ ان سے ایسے کام کا مطالبہ کیا جو ان کی قوت سے باہر ہو، جیسا ہمیں ان کا علم ہوا ویسا ہی ہم نے ان کے ساتھ معاملہ کیا اور انھیں ویسا ہی جانا، جیسے کہ وہ خود تھے، حق تعالیٰ نے یہ بھی ثابت کیا کہ علم الٰہی تابع معلوم ہے، جو چیز جیسی ہوگی ویسا ہی اس کا علم ہوگا، جو شخص اپنے عین ثابتہ میں اپنی حقیقت کے لحاظ سے حال عدم میں قبل وجود خارجی مومن تھا، تو اس عین ثابتہ کے مطابق صورت میں بحال وجود خارجی ظاہر ہوگا، خدا نے اسی کو کافر

پیدا کیا جس کو وہ کافر سمجھتا تھا، اور اسی کو کافر سمجھا جو اپنی حقیقت عین ثابتہ کے لحاظ سے کافر تھا، اسی لیے فرمایا کہ خلق کی فطرت اور طبیعت کے متعلق میرا جیسا علم ہوگا وہی میرا حکم ہوگا اور ویسا ہی اس کو ظاہر کروں گا، یعنی موجود فی الخارج کروں گا، البتہ ہماری حکمت و محبت کا تقاضہ ہے کہ اس کو تبلیغ کریں، سن کر ماننا نہ ماننا اس کا کام ہے، ابدی کافر کبھی ایمان نہ لائے گا، معصوم پیغمبر کبھی گناہ نہ کریگا، نو مسلم کی فطرت والا پہلے کفر میں مبتلا ہوگا پھر اسلام لائے گا، مرتد پہلے مسلمان رہیگا پھر کفر کرے گا،

بعض صوفیہ اور شعراء نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ حق تعالیٰ انسان کو نیک توفیق عطا فرماتا ہے، اور وہی گناہ کی طرف راغب کرتا اور گمراہ کرتا ہے یعنی وہی ہادی و مضل ہے، ان تصورات کی بنیاد بظاہر قرآن حکیم کی چند آیات ہیں اور وہ یہ ہیں :-

كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ (۳۱ : ۷۴)	خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے
وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ (۳۳ : ۱۳)	جس شخص کو خدا گمراہ کرے تو اس کا کوئی ہدایت کرنے والا نہیں
وَمَنْ يَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيْ ۚ وَمَنْ يُّضْلِلْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ (۱۷۸ : ۷)	راہ پر وہی شخص ہے جس کی خدا ہدایت کرے اور جس کو گمراہ کرے وہی گھاٹے میں ہے،
فَلَوْ شَآءَ لَهَدٰىكُمْ اَجْمَعِيْنَ ([illegible])	اگر وہی (خدا) چاہتا تو تم سب کی ہدایت کرتا،

علی ہجویری انسان کا حقیقی یاور و ناصر بجز خداوند عالم کسی اور کو نہیں دیکھتے، جو نیکیوں پر اس کی مدد کرے اور توفیق مزید عطا کرے، ان کا خیال ہے کہ توفیق حقیقی وہی ہوتی ہے جو کہ خداوند کریم کی تائید کے موافق ہو، ابن قیم الجوزی کہتے ہیں کہ نیکی کرنے اور برے اعمال اور اخلاق سے محترز رہنے کی اللہ ہی

توفیق بخشتا ہے، اسکی اطاعت بھی بغیر اس کی توفیق اور عنایت کے میسر نہیں ہوتی، اس لیے تمام باتوں کی ابتدا و انتہا وہ خود ہی ہے، شعرائے اردو نے بھی ایسے ہی تصورات ظاہر کیے ہیں،

گر کہتے ہو کہ ہے وہی ہادی وہی مضل ــ تو راہ پر ہیں سب کوئی گمراہ ہی نہیں (درد)

ہم کسی راہ سے واقف نہیں جوں نورِ نظر ــ رہنما تو ہی تو ہوتا ہے جدھر جاتے ہیں (")

بے لطف تیرے کیونکر تجھ تک پہنچ سکیں ہم ــ ہیں سنگ راہ اپنے کتنے یہاں سے واں تک (میر)

کوئی جبراً لیے جاتا ہے مجھکو ــ گنہ کی سمت میں جاتا نہیں ہوں (امجد)

یہاں بھی غور طلب امر یہ ہے کہ خدائے عادل و منصف کا کسی انسان کو ہدایت اور کسی کو گمراہ کرنا کہاں تک قرین عقل ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے خود حق تعالیٰ نے یہ واضح کیا ہے کہ وہ کن اشخاص کو گمراہ کرتا ہے اور کن اشخاص کو ہدایت دیتا ہے، گمراہ کرنے اور ہدایت دینے کی وجہ کیا ہے ارشاد فرماتا ہے :-

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ (۵)	خدا ہرگز کافروں کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔
اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ (۵۱ : ۵)	خدا ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا،
وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ ۙ الَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ (۲۷ و ۲۶ : ۲)	(خدا) گمراہ کرتا ہے تو ایسے بدکاروں کو جو خدا کے عہد و پیمان کو مضبوط ہونے کے بعد توڑ ڈالتے ہیں،

ابن العربی کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہدایت پانے والوں کو حال عدم میں یعنی موجود فی الخارج ہونے سے پہلے جانتا تھا کہ وہ قابل ہدایت ہیں،

بعض صوفیہ اور شعراء نے انسان کو ہر اس عمل پر جو انسان سے سرزد ہوتا ہے مجبور بتایا ہے،

اس خیال کی بنیاد بھی قرآن حکیم کی بعض آیات ہیں، چنانچہ ذیل کی آیت سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے،

بَلْ لِلّٰهِ الْاَمْرُ جَمِیْعًا (۱۳ : ۳۱)   سب کام کا اختیار خدا ہی کو ہے،

امام غزالی کا خیال ہے کہ سب امور میں بندہ لاچار ہے، اگر حقیقتِ حال کھول دیجائے تو معلوم ہوجائے گا کہ انسان عین اختیار ہی میں مجبور ہے، اپنے استدلال کو وہ ایک مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہیں کہ اگر سوئی لیکر کسی کی آنکھ میں دھنسانے کے لیے ہاتھ آنکھ کے قریب لیجائیں تو خود بخود پلک جھپکیگی، خواہ وہ شخص پلک جھپکانا چاہے یا نہ چاہے، اس مثال سے واضح ہوجاتا ہے کہ پلکوں کا بند کرنا اگرچہ فعل ارادی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ پلک غیر ارادی طور پر خود بخود جھپک جاتی ہے، ابن قیم الجوزی کہتے ہیں کہ توحید کا کما حقہ جلوہ گر ہونا اس خیال کو بالکلیہ مٹا دیتا ہے کہ انسان کو بھی کسی امر میں اختیار اور استقلال حاصل ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے ایک ادنیٰ ترین وسوسے، اپنی آنکھ کی جھپک اور اپنے ایک ایک سانس کو اللہ تعالیٰ کے ارادۂ نافذہ، اس کی مشیت کاملہ اور اسی کی تقدیر و تدبیر کے تحت سمجھتا ہے، وہ دیکھتا ہے کہ انسان کی مثال ایک گیند کی سی ہے جس کو قضا و قدر کے چوگان کبھی ادھر اور کبھی ادھر پھینکتے رہتے ہیں، خواجہ میر درد کا بھی یہی خیال ہے کہ انسان کو عمل کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے، کہتے ہیں

کب اختیار اپنا جوں گل ہے اس چمن میں   گلچیں سے کیا چلے ہے کیا زور باغباں پہ؟

امجد سوال کرتے ہیں کہ

محکوم میں اختیار کیونکر آیا   موہوم پہ اختیار کیونکر آیا
جبراً پیدا ہوا مروں گا جبراً   یہ بیچ میں اختیار کیونکر آیا

غرض محال اگر انسان کو کسی قسم کا اختیار دیا بھی گیا ہے تو درد کا خیال ہے کہ جبراً دیا گیا ہے، نہ انسان نے کوئی اختیار لینا چاہا، نہ ہی وہ جانتا تھا کہ اختیار حاصل کرنے کا انجام کیا ہے،

اس امر میں بھی تو بے اختیار ہو بندہ   ملا ہے درد اگر یاں کچھ اختیار مجھے

غرض ابتدا و انتہا صرف جبر ہی جبر ہے، انسان مجبورِ محض ہے، اگر اختیار انسان محسوس بھی کرتا ہے تو برائے نام ہے، میر کہتے ہیں:

منہ نہ ہم جبریوں کا کھلواؤ   کہنے کو اختیار سا ہے کچھ

دنیا، حیاتِ دنیوی اور اعمالِ انسانی سب ایک جبرِ مسلسل پر قائم ہیں، درد کہتے ہیں:

تھا عالمِ جبر کیا بتائیں   کس طور سے زیست کر گئے ہم
جس طرح ہوا اسی طرح سے   پیمانۂ عمر بھر گئے ہم

میر کا خیال ہے کہ اختیار کا تصور بھی انسان پر تہمت ہے، وہ مجبور اور خواہ مخواہ عمل پر بدنام ہے،

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی   چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

فانی کہتے ہیں کہ گناہ کی توفیق بھی اللہ کی طرف سے ہوتی ہے، ورنہ انسان مجبور ہے،

مجبوریٔ عریاں کو یہ خلعتِ مختاری   اللہ رے کرم ہم اور توفیقِ گنہگاری

انسان کی مجبوری کو امجد نے ایک اور طرح سے بھی ثابت کیا ہے، کہتے ہیں:

ہر روح امرِ رب ہے ہر فعل امرِ روح   ثابت ہوا کہ فعل ہر اک امرِ رب ہے

انسان کا مجبور ہونا امجد کے نزدیک برحق اور درست ہے، کیونکہ فطرت انسانی کی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک کوئی مخالف قوت ایسی نہ ہو جو انسانی قوتوں کو پسپا کر دے اس وقت تک انسان کسی قوت کا قائل نہیں ہوتا، اپنے آپ پر اس کو اس قدر اعتماد پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ خدا کو بآسانی بھول جاتا ہے، بلکہ اس کے وجود سے بھی انکار کرنے لگتا ہے،

میں قدرت کا کبھی نہ قائل ہوتا   لیکن مجبوریوں نے مجبور کیا

بعضوں کا خیال ہے کہ انسان کا ہر عمل اس کے مقدر پر منحصر ہے، روزِ ازل کاتبِ تقدیر

اور قلم قدرت نے اس کے لیے جو عمل متعین کیا ہے وہی عمل اس سے سرزد ہوتا ہے، اگرچہ انسان خود چاہے یا نہ چاہے، تقدیر کا فیصلہ اٹل ہے، انسان کی یہ طاقت نہیں کہ تقدیر کے سلاسل کو توڑ سکے لیکن بعض حکما کو اس سے اختلاف ہے، مسئلۂ تقدیر پر بحث کرتے ہوئے فلاطینوس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہمارے اعضا کی وہ حرکتیں جو ہمارے ذہن اور ارادے کی تابع ہیں تقدیر سے متعلق کی جائیں تو یہ ایک بے وجہ بات ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ کوئی بیرونی قوت (کوئی تقدیر) ہمارے اعضا کو حرکت دے رہی ہے، اور ہمارا ذہن صرف اس کو قبول کرتا چلا جا رہا ہے، حقیقت یہ ہے کہ صرف ذہن انسانی ہی اس کا محرک ہے، نہ کہ تقدیر، اگر انسان کسی بیرونی قوت سے مجبور ہو کر کوئی عمل کرتا ہے اور اس کا عمل اس کی ذہنی کیفیت کے خلاف ہوتا ہے تو اس عمل کو تقدیر سے متعلق کیا جا سکتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقدیر کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ "جب تقدیر کا مذکور ہو تو سکوت کرو۔" اور تقدیر کے راز فاش کرنے سے آپ منع فرماتے تھے، حضرت امام حسن علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ تقدیر کا انکار قدریوں کا مذہب ہے، اور گناہوں اور نافرمانیوں کو خدا کی طرف منسوب کرنا مذہب جبریوں کا ہے، اور بندے کو حق جل و علا کی طرف سے جس قدر توفیق ملی ہے اسی کے موافق اپنے کسب میں اختیار دیا گیا ہے۔

ابن قیم الجوزی نے تقدیر مبرم کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ خدائی حکم ہے اور اس کے دفع کرنے میں انسان کا کچھ بس نہیں چلتا، نہ ہی اس سے بچنے کے لیے کوئی حیلہ اور تدبیر کارگر ہو سکتی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ اس کے آگے سر تسلیم خم کرے، اور اپنے آپ کو "مردہ بدست زندہ" خیال کرے، اللہ تعالیٰ نے سب کچھ مخلوقات کی پیدائش سے پہلے مقدر کر رکھا ہے، اور جو کچھ انسان کو زندگی میں پیش آنے والا ہے وہ قلم تقدیر نے لکھا جا چکا ہے۔ شعرائے اردو نے بھی ایسا ہی تصور پیش کیا ہے، نوشتۂ تقدیر کے خلاف عمل کو لاحاصل بتاتے ہوئے جاکم کہتے ہیں:

جیسا لکھیا ویسا ہوئے — کیا کر سکے دوجا کوئے
(لکھا ہو — دوسرا کوئی)

کہیا کہ کچھ چل سے نا — لکھیا سو وہ ٹل سے نا
(کہا چلتے — لکھا ٹلتے)

جتا سب جگ کرتب ہار — اوتا لکھیا لکھن ہار
(جتنا — اتنا لکھا لکھنے والا)

وحدی کا بھی خیال ہے کہ تقدیر سے مفر نہیں اور تقدیر کا کسی کو علم نہیں، کہتے ہیں:

حکمت تقدیر سے چارہ نہیں — جو ازل سے ہے سو سب ہوئے رہیں
(ہو کر رہتے)

کس کو ہے معلوم یہ علم قدیم — عاقبت کیا ہوئے گا سوائے ندیم

سراج کاتب تقدیر سے شاکی ہیں کہ

ازل سیں مجھکو دیا درد صانع تقدیر — مرے نصیب کے شربت میں زہر گھول دیا
(سے)

لیکن وہ چار و ناچار شاکر بھی ہیں:

اپنی قسمت کے غم و عیش میں شاکر ہوں سراج — جو منجم نے ازل کے مری تقویم کیا

انسان یہ سمجھتا ہے کہ ہر عمل اپنے خیال اور ارادے سے کر رہا ہے، میر کہتے ہیں کہ کاش وہ اپنی تقدیر جان لیتا تو بہتر تھا۔

آگاہ نہیں انسان لے میر نوشتے سے — کیا جانیے پھر جو طالع کا لکھا جانے

میر کو غم شکایت ہے کہ خالق کائنات اور کاتب تقدیر نے انسان کو اس کی مرضی و منشا کے مطابق پیدا نہیں کیا، اگر خود انسان کی مرضی کا لحاظ رکھا جاتا تو انسان اس سے بہت مختلف ہوتا جواب ہے:

اب ایسے ہیں کہ صانع کے مزاج اوپر بہم پہنچے — جو خاطر خواہ اپنے ہم ہوئے ہوتے تو کیا ہوتا

غالب نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ آدم کی سرنوشت ہی ٹیڑھی لکھی گئی ہے، اور مقدر ہی میں راہ ثواب سے منحرف ہونا لکھا گیا ہے۔

نہ ہوا منحرف نہ کیوں رہ و رسم ثواب سے — ٹیڑھا لگا ہے خط قلم سرنوشت کو

اکبر نے بھی انسانی زندگی کی خوشی و غم کو تابع تقدیر بتایا ہے:

کسی کی قسمت میں زہر غم ہے، کسی کو حاصل مئے طرب ہے
وہی بگاڑے وہی بنائے اسی کی قدرت کا کھیل ہے سب

امجد کا خیال ہے کہ انسان کو چاہیے کہ معشوق حقیقی کی مرضی سے راضی ہو جائے اور کسی موقع پر بھی شکایت نہ کرے،

تقدیر سے کیا گلہ خدا کی مرضی　　جو کچھ بھی ہوا، ہوا، خدا کی مرضی

جوش کہتے ہیں کہ کسی عمل کو لاحاصل اور نقصان دہ جان کر بھی انسان اس عمل پر تقدیر کے ہاتھوں مجبور ہے،

تقدیر کے دائرے میں آنا ہی پڑا　　سر پائے مشیت پر جھکانا ہی پڑا
واقف تھیں مآلِ گل سے کلیاں لیکن　　پھوٹی جو کرن تو مسکرانا ہی پڑا

علامہ اقبال مسئلۂ تقدیر کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ "زمانے کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اسے "تقدیر" کہتے ہیں...... تقدیر زمانے ہی کی ایک شکل ہے، جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے، تو تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہے، فہم منطقی اس پر اپنے مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے، مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں، نہ کہ وہ جس کا ہم تفکر کرتے ہیں، یا جس کے متعلق ہم حساب لگاتے ہیں،........ زمانے کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیتِ اشیا، بن جاتا ہے،........ غرض کسی شے کی تقدیر "ملنے والی مقسوم نہیں، جو خارج سے جبری طور پر عائد کی گئی ہو، بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابلِ تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے، ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے،"

اقبال کے نزدیک کسی شے کا مقدر خارج سے متعین نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں کائنات کو پابند کر دیتا ہے کہ وہ ایک بنے بنائے دائمی منصوبے یا ڈھانچے کو (جس میں ہر واقعہ فی نفسہ اپنے ایک معینہ مقام پر موجود ہے، اور تاریخ کے مادی ارتقاء کے دوران میں وقت معینہ پر منکشف ہوتا ہے) مادی شکل دیتا رہے، اس صورت میں تقدیر ایک سخت خارجی جبر بن جاتی ہے، جس سے نہ صرف انسان بلکہ خدا کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے، اور اعمالِ انسانی کا بدلہ بے معنی ہو جاتا ہے، اور نیک و بد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، آزادی ہی خیر و شر پیدا کر سکتی ہے، وہ انسان جس کے افعال مشین کی طرح سراسر جبری ہوں خیر پیدا نہیں کر سکتا، اقبال نے تقدیر سے متعلق خیالات کا اظہار چند شعروں میں بھی کیا ہے، کہتے ہیں:

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں　　نادان جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں　　تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

بعض حکماء اور شعرا کا خیال ہے کہ تقدیر کے خلاف تمام کش مکش، جدوجہد اور محنت و عمل لاحاصل ہے، تقدیر کو تدبیر سے بدلا نہیں جا سکتا، تدبیر کسی صورت میں کارگر نہیں ہو سکتی، چنانچہ علی سجاد کہتے ہیں کہ تمام کاموں کی بھلائی کسب و تدبیر پر موقوف نہیں، اور بندوں کی بہتری بجز خداوند عالم کوئی نہیں جانتا تو لامحالہ اپنے تمام کاموں کو خدا کی قضا کے سپرد کر دینے کے سوا کوئی چارہ نہیں،

انسان کی فطری کمزوریوں اور تدبیر لاحاصل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حاتم کہتے ہیں،

میرا کرنا بھی ہے کوئی ہے　　منجھ تھے نا کچھ ہونا ہوئے
تدبیر لاکھوں کرتا آئے　　لکھیا سو کیوں میٹیا جائے

آتش کا خیال ہے کہ تقدیر کے راز فاش ہوتے ہیں نہ کوششیں کام آتی ہیں،

وا ہوئے ہرگز نہ وہ عقدے جو تھے تقدیر کے　　سعی کرتے کرتے ناخن گھس گئے تدبیر کے

فریبِ امید اور سعیٔ لاحاصل کی کیفیت غالبؔ نے یوں واضح کی ہے:

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

غالبؔ کا خیال ہے کہ مقدر اور مقرر نقصان سے بچنے کے لیے انسان جو تدبیر کرتا ہے وہ خود مزید نقصان کا سبب بنجاتی ہے۔

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعیٔ آزادی
ہوئی زنجیر موجِ آب کو فرصت روانی کی

غالبؔ نے انسان کی زبونیٔ تدبیر کو ایک اور جگہ نہایت حکیمانہ اور شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے، کہتے ہیں:

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقان کا

حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ "عرفت ربی بفسخ العزائم" یعنی میں نے پہچانا خدا کو اپنے عزائم کے ٹوٹنے سے، یہ بات عام انسانوں کو پیش نظر رکھکر کہی گئی ہے، یعنی بیان "میں" سے مراد عام انسان ہیں، جو زندگی بھر طرح طرح کی تدبیریں کرتے ہیں، اور ہر اس وقت جب ناکامی ہوتی ہے اور اس ناکامی کے بظاہر کوئی خاص وجہ نہیں ہوتے تو تھوڑی دیر کے لیے سوچنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ آخر کیا بات ہے جو تدبیر ناکام ہوتی ہے، کیا کوئی چھپی ہوئی قوت ہے جو انسانی تدبیروں کو ناکام کرتی ہے، تو بغور مطالعہ کرنے اور بصیرت حاصل کرنے کے بعد ایسا ہی محسوس ہوتا ہے، اگر انسان کی تدبیریں ناکام نہ ہوتیں تو انسان کسی خدائی قوت اور قدرت کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہوگا، حضرت علیؓ کے قول سے اتفاق کرتے ہوئے اکبر کہتے ہیں:

ہر ادے میں نظر آتی ہو اک صورت یاس
شغل اب کچھ بھی نہیں فسخِ عزیمت کے سوا

فانیؔ نے بھی ایسا ہی خیال ظاہر کیا ہے:

لیکن یہ حجابِ قدر آخر کب تک
پہچان لیا فسخِ عزائم نے مجھے

فسخ عزائم معرفت کی کلید ہے اس لیے فانیؔ اپنی ناکامیوں کو حق تعالیٰ کا احسان و انعام تصور کرتے ہیں، تقدیر کے تعلق سے فانیؔ کا یہ اندازِ فکر اردو غزل میں نئی چیز ہے،

میری کوشش کا جو حاصل نہیں ہونے پاتے
تیرا انعام سمجھتا ہوں ان ارمانوں کو

تقدیر کے آگے تدبیر کی زبونی کو اکبر اس طرح بیان کرتے ہیں،

تدبیر صدا راست جو آتی نہیں اکبرؔ
انسان کی طاقت کے سوا بھی ہے کوئی چیز

فانیؔ تدبیر سے بہت زیادہ مایوس نظر آتے ہیں:

نوحۂ تدبیر تھا تقدیر کا ایک ایک حرف
خطِ پیشانی صفِ ماتم نظر آیا مجھے

دیکھ فانیؔ وہ تری تدبیر کی میت نہ ہو
اک جنازہ جا رہا ہے دوش پر تقدیر کے

تدبیر نے جو کنوئیں جھنکائے جھانکے
تقدیر نے جو ہمیں دکھایا دیکھا

جبر تقدیر اور جبر مشیت فانیؔ کے پسندیدہ موضوعات ہیں، انھوں نے اپنے ایک شعر میں اس احساس کا اظہار کر دیا ہے کہ تقدیر کے راز فاش کرنے سے تدبیر کی دلکشی ختم ہوجاتی ہے، زندگی کی ساری رونق اسی پر موقوف ہے،

حسن تدبیر نہ رسوا ہو جائے
راز تقدیر الٰہی کو نہ پوچھ

توفیقؔ کا خیال ہے کہ بعض اوقات تدبیر سے حالات اور زیادہ بگڑ جاتے ہیں، اس لیے تدبیر نہ کرنا ہی بہتر ثابت ہوتا ہے،

تدبیرے بھی ہوتے ہیں واژوں نصیب آہ
کیا کاش حباب کو سیدھا کرے کوئی

اقبالؔ متذکرہ صدر تخیلات سے اختلاف کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ تدبیر مسلسل، جہدِ پیہم اور متواتر کوشش و عمل سے زندگی کا تعین ممکن ہے،

تو اے مسافرِ شب خود چراغ بن اپنا
کر اپنی رات کو داغِ جگر سے نورانی

ساری کائنات کی تقدیر ایک راز ہے، لیکن انسان اپنی قوتِ عمل سے نہ صرف اپنی بلکہ کائنات کی تقدیر کے راز فاش کر لیتا ہے،

راز ہر راز ہر تقدیر جہانِ تنگ و تاز جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

اقبال کا خیال ہے کہ مقدر کے بدلنے کی ایک ہی صورت ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسان پہلے اپنی اندرونی حالت اور کیفیت میں تغیر پیدا کرلے، اگر انسان کی اندرونی حالت تبدیل ہو جائے تو خود بخود اس کا مقدر بدل جاتا ہے، کہتے ہیں:

تری خودی میں اگر انقلاب ہو جائے عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے

ایسا ہی خیال حالی نے بھی پیش کیا ہے،

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

دراصل اس خیال کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (۱۳:۱۱)

جو لوگ خود اپنی نفسی حالت میں تبدیلی نہیں کرتے خدا انکی حالت میں ہرگز تبدیلی نہیں کرتا،

جبر و قدر کی بحث میں ایک غور طلب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے ہر عمل اور غور و فکر کا محرک اس کا شعور، علم و عقل اور تجربات زندگی ہیں، عقل و شعور عطیۂ الٰہی ہے، جو ہر شخص کو مساوی طور پر حاصل نہیں، اور جس کی کمی و زیادتی فکر و عمل کو متعین کرتی ہے، علم وہبی بھی ہوتا ہے اور کسبی بھی، وہبی علم فیضان الٰہی سے حاصل ہوتا ہے، اور جن کو یہ علم حاصل ہوتا ہے، خاص اور برگزیدہ ہو جاتے ہیں، اور ان کا مقام نہایت اعلیٰ و ارفع ہو جاتا ہے، بعض اشخاص محنت و مشقت اور رنج و تکلیف سے حصولِ علم کر لیتے ہیں، ایسے اشخاص کا عمل ان کے علم و عقل کا تابع ہوتا ہے اور وہ اس حد تک عمل پر مجبور ہوتے ہیں، بعضوں میں علم حاصل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی، بعض فطری پستی کے سبب علم حاصل کرنا نہیں چاہتے،

بعضوں کو حصول علم کے مواقع حاصل نہیں ہوتے، ایسے تمام لوگوں کے فکر و عمل کو ان کے علم و عقل کا تابع دیکھا جا سکتا ہے، یعنی جیسی سمجھ ویسا عمل، وہ اپنی سمجھ کے مطابق عمل پر مجبور ہے، اگر اس کو اختیار قدرتی طور پر ملا بھی ہے تو اس کا استعمال وہ حسب استعداد اور عقل و فہم کرے گا، کم عقل آدمی کو اختیار دینا لاحاصل بلکہ بعض اوقات نقصان دہ بھی ہو سکتا ہے، ان سب باتوں کے پیش نظر درد کہتے ہیں:

بندہ ہے سمجھ میں اپنی مجبور قائل نہیں اختیار کا میں

ایک اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ انسان کو کچھ خصوصیات آبا و اجداد اور بزرگوں سے وراثۃً ملتی ہیں، والدین کے عادات و اطوار، اخلاق اور کردار اور سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں اولاد میں قدرتی طور پر پیدا ہو جاتی ہیں، ان باتوں کا اثر اولاد کے عمل پر پڑتا ہے، اور اس طرح کوئی خاص عمل پر مجبور ہوتے ہیں، اس کے علاوہ ہر فرد بشر کی ایک اپنی فطرت بھی ہوتی ہے، جو والدین کی صفات سے کسی قدر الگ صفات پر مبنی ہوتی ہے، یہ فطرت قدرتی طور پر کسی انسان میں پائی جاتی ہے، جس کے بنانے میں بڑی حد تک خود انسان کو دخل نہیں ہوتا، ہر انسان کے عمل پر خود اس کی فطرت کا بھی اثر ہوتا ہے، توارث اور سرشتِ انسانی کے علاوہ انسان کا ماحولِ حیات بھی اس کے عمل پر اثر انداز ہوتا ہے، اطراف و اکناف کے حالات، گھر کا ماحول اور ملنے جلنے والوں کی صحبت کا اثر بھی بڑی حد تک انسان کے عمل کو متعین کرتا ہے، اور وہ ایک خاص طریقے پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہوتا ہے، امجد عمل انسانی کو تابع فطرت اور فطرت انسانی کو کسی اور کی ودیعت بتاتے ہیں

صورت اپنی اور نہ سیرت اپنی مانگی ہوئی ہے کسی سے فطرت اپنی

شیخ محی الدین ابن العربی نے اعمالِ انسانی کو انسان کی اپنی فطرت کا نتیجہ قرار دیا ہے، وہ فطرت کو غیر معمولی اہمیت دیتے اور ہر انسان کے وجود خارجی میں آنے سے پہلے یعنی اعیان ثابتہ کی حالت ہی میں اس کی فطرت کو کار فرما دیکھتے ہیں، عین ثابتہ کی حالت

ہی میں انسان کی فطرت اپنی خصوصیات ظاہر کر دیتی ہے، اور یہ خصوصیات خالق کائنات کے پیش نظر رہتی ہیں، اور ان ہی خصوصیات کو پیش نظر رکھکر خالق کائنات اس کو وجود خارجی عطا کرتا ہے، وجود خارجی کی شکل میں آنے کے بعد ہر انسان وہی خصوصیات اور صفات ظاہر کرتا ہے، جو اس کی فطرت میں عین ثابتہ کی حالت میں موجود تھے، اور جن کا علم حق تعالیٰ کو تھا، چنانچہ کہتے ہیں کہ ہر شخص بلکہ ہر شے جو راستہ چلتی ہے اور جو کام کرتی ہے، اپنی فطرت کے موافق اور اس تجلی سے کرتی ہے جو اس کے عین پر ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ جو کچھ اپنے خزانے سے عطا فرماتا ہے اس میں علوم الٰہی یعنی عین ثابتہ یعنی شے کی استعداد و قابلیت و فطرت کا لحاظ کیا جاتا ہے، حق تعالیٰ انبیاء کے ذریعے اوامر و نواہی سے مطلع کرتا ہے، جن اشخاص کی استعداد و فطرت اچھی ہوتی ہے اوامر کو قبول کرتے اور نواہی سے اجتناب کرتے ہیں، جن کی استعداد بد ہوتی ہے بدی کو قبول کرتے ہیں، لہذا خلاف استعداد و فطرت افعال نمایاں نہیں ہوتے، انسان اپنے ارادۂ ظاہری سے کسی طرف بخوشی و رضا نہیں جاتا، بلکہ اپنی فطرت اور اقتضائے طبیعت و استعداد عین ثابتہ کی وجہ سے اس طرف جبراً چلا جاتا ہے،

مولانائے رومؒ نے بھی عمل کو مطابقِ فطرت ظاہر کیا ہے، کہتے ہیں:

بال بازاں را سوے سلطاں برد ... بال زاغاں را بگورستاں برد

جامیؒ بھی ابن العربیؒ سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جیسی خصلت بر تن اس ... قدیم لکھیا دیب تُس

اب ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی فطرت اور استعداد کی تخلیق کس طرح ہوئی اور اس کا خالق کون ہے؟ کیا خود شے نے اپنی مرضی و خواہش اور علم و تجربہ کی بنا پر اپنی فطرت و استعداد کی تخلیق کی ہے، یا کوئی اور اس کا خالق ہے؟ ظاہر ہے کہ خود شے نے تخلیق کی ہے تو وہی اپنے

عمل کی ذمہ دار ٹھہرے گی، اور سزا و جزا کی مستحق قرار پائے گی، برخلاف اس کے کوئی اور خالق ہو تو وہی ذمہ دار ٹھہرتا اور سزا و جزا کا مستحق قرار پاتا ہے،

اقبالؔ نے اس مسئلے کو بہتر طریقے سے سلجھایا ہے، ان کا خیال ہے کہ فطرت بجائے خود کوئی خاص حقیقت یا حیثیت نہیں رکھتی، انسان کا عمل اس کے علم، معلومات اور نیت اور ارادے کے مطابق ہوتا ہے، اور جب وہ ایک خاص طریقے پر عمل کا عادی ہوتا ہے تو اس کی فطرت بن جاتی ہے، گویا وہ خود اپنی فطرت کی تخلیق اور تعین کرتا چلا جاتا ہے، وہ جب چاہتا ہے اپنی فطرت بدل سکتا اور بدل لیتا ہے، اور جب اپنی فطرت کی تعمیر کرنے اور اس کو بدلنے پر قدرت رکھتا ہے تو عمل کا ذمہ دار اور سزا و جزا کا مستحق بھی قرار پاتا ہے، اقبالؔ کہتے ہیں:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی ... یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

فی الجملہ مسئلۂ جبر و اختیار پر حکما اور شعرا سب ہی نے دماغ سوزی کی ہے، اور اس کو حل کرنے کی سعی کی ہے، لیکن امجدؔ کا خیال ہے کہ مسئلہ ابھی تک پوری طرح حل نہ ہو سکا،

حل ہو سکا نہ مسئلۂ جبر و اختیار ... اس فکر میں ہر ایک پریشان کب سے ہے

اور شاید اسی لیے فانیؔ نے بیزار ہو کر خدا سے یہ فریاد کی ہے کہ

یا میرے بے شمار گناہوں سے درگزر

یا میرے عذر سن کرم بے حساب سے

حافظ ابوداؤد طیالسی اور انکی مسند

از

جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

نام ونسب سلیمان نام، ابوداؤد کنیت اور نسب نامہ یہ ہے: سلیمان بن داؤد بن جارود[1]،

ولادت ابوداؤد طیالسی ۱۳۳ھ[2] اور علامہ سمعانی کی تصریح کے مطابق ربیع الاول ۱۳۳ھ میں پیدا ہوئے[3]،

خاندان ووطن ان کا آبائی وطن فارس تھا، مگر انھوں نے بصرہ میں مستقل سکونت اختیار کرلی تھی[4] وہ اصلاً غلام زادہ تھے۔ ان کے والدین قبیلہ قریش کے موالی میں تھے، ابن معین کا بیان ہے کہ وہ آل زبیر کے موالی تھے، اور ان کی ماں ایرانی نسل سے تھیں[5]، اور ابن غلابی کہتے ہیں کہ وہ آل زبیر کے مملوک اور انکی ماں بنی نضر بن معاویہ کی مملوکہ تھیں[6]،

نسبتیں وہ فارسی، بصری، قرشی اور طیالسی وغیرہ نسبتوں سے منسوب کیے جاتے ہیں لیکن طیالسی سب سے زیادہ مشہور نسبت ہے، جو طیالسہ کی جانب ہے، طیالسہ طیلسان کی جمع ہے، یہ ایک قسم کی چادر ہوتی تھی، جس کو اہل عرب عماموں کے اوپر اوڑھتے تھے، اس نسبت سے جو لوگ مشہور رہیں ان میں

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۴، کتاب الانساب ورق ۵، ۳، تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲، خلاصہ تذہیب تہذیب الکمال ص ۱۵۱
تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۲ [2] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۵ کامل ابن اثیر ج ۶ ص ۱۲۲ تاریخ ابو الفداء ج ۲ ص ۲۰ [3] کتاب الانساب
ورق ۵، ۳ [4] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۴، تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۲ و تذکرہ ج ۱ ص ۳۲۲ [5] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۲
[6] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۵

سب سے زیادہ مشہور ابوداؤد ہیں[1]،

طیلسان فارسی زبان کا لفظ ہے، اصمعی کا قول ہے کہ وہ اصل میں تالشان یا تالسان تھا[2] اور معرب کر کے طیلسان ہوگیا[3]

اس نسبت سے منسوب ہونے کے اسباب نہیں معلوم ہوسکے بظاہر قیاس سے معلوم ہوتا ہے کہ یا تو ان کے یہاں اس قسم کی چادریں بنی جاتی ہوں یا ان کی خرید و فروخت کا کاروبار ہوتا رہا ہو، ایک خیال یہ بھی ہوتا ہے کہ شاید وہ عمامہ پر اس قسم کی چادر اوڑھتے ہوں،

اساتذہ اور شیوخ امام ابوداؤد طیالسی کا زمانہ دوسری صدی ہجری کا ہے، جو علم و فضل، خیر و برکت اور دین و تقویٰ کے لحاظ سے خیر القرون میں شمار کیا جاتا ہے اس لیے ابوداؤد طیالسی کو نہایت برگزیدہ اور مقدس علمائے اسلام سے استفادہ کا موقع ملا، اور انھوں نے بڑے بڑے صلحا، واخیار کے آغوش تربیت میں پرورش پائی، ان کے اساتذہ اور شیوخ کی تعداد بے شمار ہے، امام ابوداؤد کا خود بیان ہے کہ میں نے ایک ہزار شیوخ سے جن میں ابن عون کے ہم پایہ لوگ شامل ہیں، حدیثیں لکھیں[4]، ان کے چند مشہور اساتذہ کے نام حسب ذیل ہیں:-

ابان بن یزید عطار، ابراہیم بن سعد م ۱۸۳ھ، ایمن بن نابل، جریر بن حازم م ۱۷۰ھ، جریر بن عبد الحمید م ۱۸۸ھ، حبیب بن یزید م ۱۶۲ھ، حرب بن شداد م ۱۶۱ھ، حماد بن درہم م ۱۷۹ھ، حماد بن سلمہ م ۱۶۱ھ، ابو عامر خراز، زائدہ بن قدامہ م ۱۶۱ھ، زہیر بن محمد، زہیر بن معاویہ م ۱۷۳ھ، زیاد بن یزید، سفیان بن سعید ثوری م ۱۶۱ھ، سلیمان بن قرم، شعبہ بن حجاج م ۱۶۰ھ، شیبان بن عبد الرحمٰن نحوی م ۱۶۴ھ، عباد بن منصور، عبد الرحمٰن بن ابی الزناد م ۱۶۴ھ، عبد اللہ بن عون م ۱۵۱ھ، عبد العزیز بن ماجشون م ۱۶۴ھ، عمران قطان، قرۃ بن خالد م ۱۵۴ھ، محمد بن مسلم وضاح، معروف بن خربوذ، ورقاء م ۱۶۰ھ، ابو عوانہ وضاح بن عبد اللہ م ۱۷۶ھ، ہشام بن عبد اللہ دستوائی م ۱۵۳ھ، ہمام بن یحییٰ م ۱۶۴ھ، یزید بن ابراہیم م ۱۶۱ھ،

[1] کتاب الانساب ورق ۵، ۳ [2] معجم البلدان [3] لسان العرب [4] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲

تلامذہ | امام ابوداؤد طیالسی نے جس طرح خود بے شمار مشائخ اور اہل کمال سے اکتساب فیض کیا تھا، اسی طرح ان کے دامن سے بھی متعدد اور لاتعداد طلبہ وابستہ ہوگئے، اور وہ اس سرچشمۂ حدیث وسنت سے سیراب ہوتے رہے، بعض مشہور شاگردوں کے نام یہ ہیں :

احمد بن ابراہیم دورقی، احمد بن حنبل، اسحٰق بن منصور کوسج، ابوبکر بن ابی شیبہ، ابومسعود رازی، ابوموسیٰ، ابن فرات، بکار بن قتیبہ ثقفی، بندار، حجاج بن یوسف الشاعر، زید بن اخزم، عباس دوری، عبداللہ بن محمد مسندی، عثمان بن ابی شیبۃ، علی بن مدینی، علی بن مسلم طوسی، عمرو بن علی فلاس، محمد بن ابی بکر مقدمی، محمد بن بشار، محمد بن رافع، محمد بن سعد کاتب واقدی، محمد بن مثنیٰ، محمود بن غیلان، ہارون حمال، یعقوب بن ابراہیم دورقی، یونس بن حبیب اصبہانی،

آپ کے شیوخ میں جریر بن عبدالحمید م ۱۸۸ھ کو بھی آپ سے نسبت تلمذ حاصل ہے، مولفین صحاح کا زمانہ امام صاحب کے بعد کا ہے، اس لیے انھوں نے بالواسطہ آپ سے روایتیں کی ہیں، حافظ ابن حجر نے امام بخاری کے شیوخ و رواۃ کے سلسلہ میں ان کا نام بھی گنایا ہے (مقدمہ فتح الباری ص ۴۳۸) تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں :-

"مزی کا بیان ہے کہ امام بخاری ان کی روایتوں کو استشہاد میں پیش کرتے ہیں، اور یہ صحیح ہے، لیکن سورۂ مدثر کی تفسیر میں ایک جگہ یہ روایت ہے، حدثنا محمد بن بشار ثنا عبدالرحمن بن مہدی وغیرہ قالا ثنا حرب بن شداد فذکر حدیثا"، اس حدیث میں غیرہ سے جس شخص کے نام کو کنایۃً تذکرہ کیا گیا ہے، وہ ابوداؤد طیالسی ہیں، چنانچہ ابوعروبہ حرانی نے بندار کے واسطے سے اس کی وضاحت کی ہے۔ (تہذیب ج ۴ ص ۱۸۶)

اور فتح الباری میں لکھتے ہیں :-

"غیرہ سے ابوداود طیالسی مراد ہیں، چنانچہ ابونعیم نے مستخرج میں ابوعروبہ کے طریق سے

اس کی یوں تخریج کی ہے: حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبدالرحمن بن مہدی وابوداؤد قالا حدثنا حرب بن شداد (فتح الباری ج ۸ ص ۵۲۰)

اور شیخ الحدیث مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے امام ترمذی کے سلسلۂ رواۃ کے بزرگوں میں ان کا نام بھی تحریر کیا ہے (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص ۱۷۲ و ۳۲۰)

مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب کا امام ابوداؤد سجستانی کے متعلق بیان ہے کہ

"غالباً از وی بیک واسطہ روایت میکند" (بستان المحدثین ص ۳۲)

سفروسیاحت | حافظ ابوداؤد طیالسی کے سفروسیاحت کی تفصیل نہیں ملتی، لیکن ان کے مشائخ کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے علم حدیث کی طلب وجستجو میں مختلف ملکوں اور شہروں کے سفر کیے تھے، بغداد اور اصبہان جانے کی تو تصریح موجود ہے، خطیب لکھتے ہیں: "وہ جب بغداد تشریف لے گئے تو شعبہ اور مسعودی وہاں موجود تھے، ان سے سماع اور مذاکرہ کیا۔" (تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۴)

آپ کا خود بیان ہے کہ "میرے سینہ میں دس ہزار حدیثیں عثمان بری کے واسطہ سے محفوظ تھیں، مگر بصرہ میں کسی نے ان کے بارہ میں مجھ سے دریافت نہیں کیا، لیکن جب میں اصبہان گیا تو وہاں لوگوں سے ان کو بیان کرنا پڑا" (ایضاً ص ۲۷، وتہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ ومیزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳)

عمر بن شبہ کا بیان ہے کہ "اصبہان میں لوگوں نے ان سے ۴۰ ہزار حدیثیں تحریر کیں۔" (ایضاً)

فن حدیث میں انکی اہمیت | حافظ ابوداؤد ایک مشہور و باکمال محدث کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ جن علمائے اسلام نے حدیث وسنت کی غیر معمولی اور بیش بہا خدمات انجام دی ہیں، ان میں ایک وہ بھی ہیں، اور آج اسی حیثیت سے ان کا نام دنیا میں روشن ہے، ان کے دوسرے فضائل وکمالات پردۂ خفا میں ہیں، اس لیے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث کے علاوہ اور کن علوم وفنون میں ان کو تبحر حاصل تھا، مگر ان کی شہرت و ناموری

کا سبب تنہا فن حدیث ہے جس میں ان کی غیر معمولی مہارت اور ژرف نگاہی کا ثبوت ان کی کتاب مسند سے ملتا ہے، اس کا ذکر آگے کیا جائے گا، اس سے پہلے اسی سلسلہ کی اور چیزوں کا ذکر کیا جاتا ہے،

حفظ و ضبط | اکابر محدثین کی طرح ان کو بھی قدرت نے حفظ و ضبط کا غیر معمولی ملکہ عطا کیا تھا اور اس خصوصیت میں وہ محدثین کی جماعت میں ممتاز نظر آتے ہیں، ارباب سیر و تذکرہ نے ایک مشہور حافظ حدیث کی حیثیت سے ان کا ذکر کیا ہے، بعض علما کا خیال ہے کہ ان کو تیس[1] یا چالیس[2] ہزار حدیثیں ازبر تھیں، اور یونس بن حبیب اصبہانی کا بیان ہے کہ انھوں نے اصبہان میں ایک لاکھ حدیثیں محض اپنی یادداشت سے املا کرائیں[3]

آپ کے شاگرد رشید عمرو بن علی فلاس کا بیان ہے کہ محدثین کے زمرہ میں مجھکو کوئی شخص ابو داؤد سے بڑا حافظ نظر نہیں آیا، میں نے ان کو خود یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ۳۰ ہزار حدیثیں میں زبانی بیان کرتا ہوں[4] علی بن مدینی جیسے فاضل و باکمال محدث کو بھی اعتراف ہے کہ "انھیں ان سے زیادہ حدیثوں کا حافظ کوئی اور نہ مل سکا[5]"

محمد بن بشار بندار فرماتے ہیں کہ "میں کسی محدث کی وفات پر اتنا زیادہ نہیں رویا جتنا ابو داؤد کی وفات پر[6]" اور کسی محدث سے اتنی زیادہ حدیثیں نہ لکھی گئیں جتنی ابو داؤد سے لکھی گئیں[7]"

صالح بن احمد عجلی کا بیان ہے کہ وہ کثیر الحفظ تھے، میں نے ان کی خدمت میں حاضر ہونے کے لیے سفر کیا مگر افسوس میرے وہاں پہنچنے سے ایک دن پہلے ہی وہ انتقال کر چکے تھے[8]،

---

[1] العبر ج ۱ ص ۳۴۵ و کتاب الانساب ورق ۳۷۵ [2] خلاصہ تہذیب ص ۱۵۱ و تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ و تاریخ بغداد ج ۹ و تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲ [3] میزان ج ۱ ص ۴۱۳ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۴ [4] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۷ و تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۳ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [5] ایضاً [6] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۷ [7] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [8] ایضاً و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۶ و کتاب الانساب ورق ۳۷۵

ابن عدی فرماتے ہیں کہ بصرہ میں ابو داؤد طیالسی اپنے زمانہ کے سب سے بڑے حافظ حدیث اور ہم عصروں میں حفظ و معرفت حدیث کے لحاظ سے فائق و برتر تھے[1]،

وکیع کا ارشاد ہے: "ابو داؤد سے بڑھکر کوئی شخص طویل حدیثوں کا حفظ کرنے والا نہیں رہ گیا ہے[2]"

مولانا شاہ عبد العزیز صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"احادیث طویلہ را بیک محفوظ میداشت و دریں صنعت در اہل زمان خود معروف و مشہور بود[3]"

فضل بن زیاد کہتے ہیں کہ ہیثم بن خارجہ نے امام احمد سے دریافت کیا کہ ابو داؤد اور ابو عبیدہ حداد میں کس کو آپ زیادہ پسند کرتے ہیں، انھوں نے جواب دیا کہ ابو داؤد حافظہ کے لحاظ سے فائق اور ابو عبیدہ غلطی کم کرتے ہیں، کیونکہ وہ زیادہ تر کتابوں سے روایت کرتے ہیں[4]"

ثقاہت و اعتبار | احتیاط اور ثقاہت میں بھی ان کا پایہ بہت بلند تھا، محدثین نے ان کی روایتوں کو قبول اور علمائے جرح و تعدیل نے ان کی توثیق کی ہے، عبد الرحمن بن مہدی کا مشہور قول ہے

هو اصدق الناس[5] — وہ لوگوں میں سب سے زیادہ سچے تھے،

ابو المنذر نعمان بن عبد السلام سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ "وہ ثقہ اور قابل اعتبار ہیں[6]"

یحییٰ بن معین سے شعبہ کے تلامذہ کے متعلق دریافت کیا گیا کہ ابو داؤد طیالسی اور حرمی میں آپ کے نزدیک کون زیادہ بہتر ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ ابو داؤد صدوق ہیں، اس لیے وہ مجھکو زیادہ پسند ہیں[7]"

صالح بن احمد عجلی اور خطیب بغدادی نے ان کو ثقہ و ثابت بتایا ہے[8]، عمرو بن علی نے ان کو ثقہ و معتبر

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۴ و میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ [2] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۷، کتاب الانساب ورق ۳۷۵ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ [3] بستان المحدثین ص ۳۱ [4] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ [5] ایضاً و تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ و تذکرہ ج ۱ ص ۳۲۳ و میزان ج ۱ ص ۴۱۳ و خلاصہ تہذیب ص ۱۵۱، عبر ج ۱ ص ۳۴۵، شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۲ [6] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ و تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [7] ایضاً [8] ایضاً و کتاب الانساب ورق ۳۷۵

کہا ہے[1]، ابن عدی اس رائے کی تصدیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ میرے اور دوسروں کے نزدیک متیقظ اور ثابت تھے[2]، ابوحاتم ان کو محدث صدوق بتاتے ہیں[3]، ابومسعود رازی نے امام احمد سے ان کے بارے میں سوال کیا تو ارشاد ہوا کہ وہ ثقہ اور صدوق تھے[4]، امام نسائی کا ارشاد ہے " ابوداؤد ثقہ اور لوگوں میں سب سے زیادہ سچے تھے[5]"

ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں شامل کیا ہے[6]، اور محمد بن سعد صاحب طبقات لکھتے ہیں کہ "وہ ثقہ تھے[7]"

غرض ائمۂ فن اور ناقدین حدیث میں ابوداؤد طیالسی نہایت معتبر و مستند محدث جانے جاتے تھے، شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں :۔

"یحیی بن معین و ابن المدینی و فلاس و وکیع و دیگر علمائے رجال او را تعدیل و توثیق مفرط نمودہ اند[8]"

معرفت حدیث | وہ حدیثوں کے صرف ناقل و حافظ ہی نہ تھے، بلکہ ان میں پوری بصیرت اور پرکھ بھی رکھتے تھے، بندار کا بیان ہے کہ وہ حفظ اور معرفت حدیث کے لحاظ سے نہایت برتر تھے[9]، وکیع جیسے نامور محدث ان کی غیر معمولی واقفیت کی بنا پر ان کو جبل العلم کہتے تھے[10]، یحیی بن معین ان کو عبدالرحمن بن مہدی سے بھی زیادہ صاحب علم اور حدیثوں کا واقف کار بتاتے ہیں[11]، ان کے استاد شعبہ کو ان کے علم پر اتنا اعتماد تھا کہ ان کی عدم موجودگی میں یہی ان کی مسند درس پر رونق افروز ہوتے تھے، ابوحاتم کا بیان ہے کہ معرفت حدیث میں ان کا مقام اتنا بلند تھا کہ وہ شعبہ سے بھی مذاکرہ کر سکتے تھے[12]،

---

[1] تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [2] ایضاً ص ۱۸۴ و ۱۸۵ و میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ [3] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [4] ایضاً ص ۱۸۳ [5] ایضاً ص ۱۸۴ [6] ایضاً [7] طبقات ابن سعد ج ۷ ق ۲ ص ۵۱ [8] بستان المحدثین ص ۳۱ [9] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ [10] خلاصہ تذہیب ص ۱۵۱ [11] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ [12] ایضاً ص ۲۹

اس سلسلہ میں امام صاحب کی یہ خصوصیت قابل ذکر ہے کہ بعض محدثین اور شیوخ کی روایات کا ان سے زیادہ کوئی واقف کار نہ تھا، عثمان بری کے متعلق ان کا خود بیان ہے کہ "میرے سینہ میں ان کی ۱۲ ہزار حدیثیں محفوظ تھیں[1]"

شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں کہ

"از محدثان آنجا مثل شعبہ و ہشام دستوائی و ابن عون وغیرہم روایات بسیار دارد[2]"

مشہور محدث شعبہ کی روایات کے لیے تو وہ سند اور اتھارٹی کی حیثیت رکھتے تھے، احمد بن سعید دارمی نے جب امام احمد سے سوال کیا کہ "شعبہ کی حدیثیں کس سے قلمبند کیجائیں" تو انھوں نے فرمایا کہ جب تک ابوداؤد زندہ ہیں ہم لوگوں کا خیال ہے کہ ان ہی سے نقل و روایت کیجائے[3]،

یحیی بن معین سے جب شعبہ کے بعض تلامذہ کا موازنہ کرایا گیا تو انھوں نے طیالسی کو سب میں فائق اور ممتاز بتایا[4]،

ابومسعود رازی کا بیان ہے کہ شعبہ کی روایتوں کے معاملہ میں ابوداؤد سے زیادہ کوئی واقف کار مجھکو نہ ملا[5]،

خطا اور تدلیس کا الزام | ان کمالات اور ائمۂ فن کے اعتراف کے باوجود بعض لوگوں نے ان پر سہو اور تدلیس کا الزام لگایا ہے،

علامہ ابن سعد فرماتے ہیں "سلیمان بن داؤد کثیر الحدیث اور ثقہ تھے، مگر بعض اوقات وہ غلطیاں بھی کر جاتے تھے[6]"

علامہ ذہبی لکھتے ہیں "مشہور علماء و حفاظ میں ایک ابوداؤد بھی ہیں جو ثقہ ہیں، لیکن کئی حدیثوں

---

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۷ [2] بستان المحدثین ص ۳۱ [3] تاریخ بغداد ص ۲۸ [4] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ [5] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۸ و تہذیب ج ۴ ص ۱۸۳ [6] ایضاً [7] طبقات ابن سعد ج ۷ قسم دوم ص ۵۱

میں ان سے خطا، اور چوک ہوگئی ہے،[1]

ابن عماد حنبلی کا بیان ہے" ان پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے بعض حدیثوں میں جن کو وہ لفظاً بیان کرتے ہیں غلطیاں کی ہیں،،[2]

ابو حاتم فرماتے ہیں" ابوداؤد محدث صدوق تھے، مگر ان سے اکثر بھول بھی ہوگئی۔"[3]

ابراہیم جوہری کا بیان ہے کہ انھوں نے ایک ہزار حدیثوں میں غلطیاں کی ہیں،،[4]

اس قسم کے بعض اور اعتراضات بھی ہیں، مگر اس سے ان کے حفظ وضبط اور ثقاہت میں فرق نہیں آتا، خطا ونسیان تو بشریت کا تقاضا ہے، جس سے کوئی محدث بھی بری نہیں، چنانچہ جن لوگوں نے ان پر اعتراض کیا ہے، وہ بھی ان کو ثقہ اور حافظ مانتے ہیں ، فلاس کا بیان ہے کہ ایت منافع کی حدیث میں کسی نے ابوداؤد کی پیروی نہیں کی ہے، اس کے باوجود وہ ثقہ اور ضابط تھے،[5]

امام احمد کی مسند کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ نے چند اصولی باتیں لکھی ہیں جنکا خلاصہ یہ ہے: "کبھی موضوع سے مراد وہ روایت ہوتی ہے جس کے ثبوت کی نفی معلوم ہو، گو اس کے بیان کرنے والے نے قصداً دروغ بیانی نہ کی ہو بلکہ اس سے چوک ہوگئی ہو، اس قسم کی روایات مسند احمد میں موجود ہیں، بلکہ سنن ابی داؤد اور سنن نسائی میں بھی ہیں، اور صحیح مسلم و صحیح بخاری تک میں بعض احادیث میں اس قسم کے الفاظ آئے ہیں،،[6]

اس سے ظاہر ہوگیا کہ خطا کرنے والا متروک الحدیث نہیں سمجھا جاتا، یہی وجہ ہے کہ ائمۂ صحاح کی کتابوں میں بھی اس قسم کے رواۃ کی روایتیں موجود ہیں، البتہ علمائے اصول کا فیصلہ یہ ہے کہ اس قسم کی روایتوں کو بجنسہٖ نقل کرنے کے بعد ناقل کو خطا کی وضاحت کر دینی چاہیے،[7]

---

۱ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ ۲ شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۲ ۳ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ و میزان ج ۱ ص ۴۱۳ ۴ ایضاً ۵ تہذیب ج ۴ ص ۱۸۷ ۶ ابن ماجہ اور علم حدیث بحوالہ المصعد الاحمد ص ۲۵ و ۲۹ ۷ کتاب الکفایۃ ص ۲۴۵ تا ۲۴۷

یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ابوداؤد طیالسی کے حافظہ میں حدیثوں کا بہت بڑا ذخیرہ محفوظ تھا، اور وہ اپنی یادداشت ہی سے حدیثیں بیان کرتے تھے، اس لیے بھول چوک کا ہوجانا نہ حیرت انگیز ہے اور نہ قابل الزام، علامہ ابن عدی فرماتے ہیں کہ جو شخص محض یادداشت سے ۴۰ ہزار حدیثیں بیان کرے، اس سے بعض روایتوں میں سہو و خطا کا ہوجانا بعید اور تعجب خیز نہیں، مثلاً جس روایت کو دوسرے موقوفاً بیان کرتے ہوں وہ اسکو مرفوعاً یا جسکو لوگ مرسلاً بیان کرتے ہیں وہ اسکو موصولاً بیان کردے، کیونکہ اسکا دار و مدار تمام تر حافظہ پر ہوتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ ابوداؤد نہ صرف میرے بلکہ دوسروں کے نزدیک بھی متیقظ اور ثابت ہیں،[1]

علامہ سمعانی نے بھی ابن منہال کے اعتراض کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ابوداؤد کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے حافظہ سے روایتیں بیان کرتے تھے، اس لیے ان سے کچھ غلطیاں ہوگئی ہیں، مگر ان کی سالم روایات کے مقابلہ میں یہ غلطیاں بہت کم ہیں،[2]

خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ

"ابوداؤد حافظہ سے روایتیں بیان کرتے تھے، اور حافظہ بڑا خائن ہوتا ہے، اس لیے ان سے بھی غلطیاں ہوگئی ہیں، لیکن وہ بہت کم اور صحیح روایتوں کے مقابلہ میں بہت تھوڑی ہیں،"[3]

حافظ ذہبی اور ابن عماد نے بھی ان کی خطا کا یہی سبب قرار دیا ہے، ذہبی کا بیان ہے کہ

"میرے خیال میں چونکہ وہ اپنے حافظہ پر بھروسہ اور اعتماد کرتے تھے، اس لیے ان سے بعض حدیثوں میں چوک اور غلطی ہوگئی ہے"[4]

امام احمد بن حنبل سے ایک مرتبہ ابوداؤد کی غلطیوں کا تذکرہ کیا گیا تو فرمایا کہ "انکی غلطی کو غلطی نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ خطا اور غلطی کا الزام اس وقت ان پر عائد ہوسکتا کہ جب ان سے اس کا ذکر کیا جاتا تب بھی ان کو تنبہ نہ ہوتا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان سے جس وقت ان کی غلطیوں کا تذکرہ

---

۱ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۰۳ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۴ ۲ کتاب الانساب ورق ۵۰۷ ۳ تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۶ ۴ تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲

کیا جاتا تو وہ متنبہ ہوجاتے اور سمجھ جاتے[۱]

دوسرا الزام تدلیس کا ہے، یعنی وہ ایک راوی کی روایت دوسرے کی جانب منسوب کر دیتے تھے مثلاً "محمد بن منہال کا بیان ہے کہ ابوداؤد نے ہم سے ابن عون کے واسطہ سے ۲۰ سے کچھ زیادہ حدیثیں بیان کیں مگر ان میں سے ایک کے علاوہ جس کو میں نہیں جانتا تھا، باقی سب حدیثیں یزید بن زریع کی تھیں"[۲]

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے اسی قسم کا ایک واقعہ یوں لکھا ہے کہ محمد بن منہال کا بیان ہے کہ ہم سے یزید بن زریع نے شعبہ کے واسطہ سے دو حدیثیں روایت کیں اور بتایا کہ میں نے ان کو ابوداؤد سے بھی بیان کیا تھا، اور انھوں نے میری سند سے ان کو لکھا تھا مگر ان کو شعبہ کی سند سے بیان کیا اور میرا ذکر نہیں کیا" ذہبی کا خیال ہے کہ ابوداؤد نے ان دونوں حدیثوں کی روایت میں تدلیس سے کام لیا ہے، مگر حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ ممکن ہے ان سے بھول چوک ہو گئی ہو اور یزید کے یاد دلانے پر ان کو یاد آگیا ہو[۳]

حافظ ابن حجر نے امام دارقطنی کی کتاب الجرح والتعدیل سے بھی ایک واقعہ نقل کیا ہے:-

"یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابوداؤد کے یہاں ہم لوگ تھے، انھوں نے حدیث بیان کی [حدثنا شعبة عن عبد الله بن دینار عن ابن عمر قال نهى النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن النوح] ان سے کہا گیا کہ یہ تو شبابہ کی روایت ہے، ابوداؤد نے کہا تو اس کو چھوڑ دو، امام دارقطنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث صرف شبابہ کے واسطہ سے مروی ہے،..... ابن حجر کی رائے میں ابوداؤد سے اس میں سہو و خطا ہوئی ہے، یا انھوں نے تدلیس کیا ہے[۴]

[۱] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۶ [۲] ایضاً ص ۲۵ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۴ [۳] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۶ [۴] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ و ۱۸۶

ان واقعات سے خود ظاہر ہے کہ ان میں معنی و مفہوم کی کوئی تدلیس نہیں ہے، بلکہ صرف روایت کا انتساب غلطی سے اصل راوی کے بجائے دوسرے کی جانب کر دیا گیا ہے، اس لیے حافظ ابن حجر نے بھی اس کو تدلیس و تحریف کے بجائے سہو و نسیان پر محمول کیا ہے، اور بھول چوک ثقاہت و عدالت کے خلاف نہیں ہے، اس سے راوی متروک الروایت قرار نہیں دیا جا سکتا، اسی لیے تمام ماہرین فن محدثین نے ان کو ثقہ اور ضابطہ قرار دیا ہے، اور وہ ان سے بلا تکلف روایت کرتے تھے، امام احمد نے ان سے براہِ راست اور امام بخاری، ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ ائمۂ صحاح نے بالواسطہ ان سے حدیثیں بیان کی ہیں،

رہی تدلیس تو عام مسائل کی طرح اس بارہ میں بھی دو رائیں ہیں، ایک قلیل جماعت اس قسم کی تدلیس کی بھی سختی کے ساتھ مخالفت کرتی ہے، لیکن جمہور محدثین کے نزدیک اس میں کوئی عیب نہیں ہے، سفیان ثوری جیسے بزرگ بھی جو امیر المومنین فی الحدیث کہلاتے ہیں، اور بہت سے اہل کوفہ تدلیس کرتے تھے[۱]

علامہ ابن صلاح فرماتے ہیں:-

"صحیح یہ ہے کہ مدلس جس چیز کو محتمل لفظ سے روایت کرے اور سماع و اتصال کی وضاحت نہ کرے تو اس کا حکم مرسل اور اس کی قسموں کے جیسا ہے، لیکن جس روایت کو ایسے الفاظ سے بیان کیا جائے جن سے اتصال کی صراحت ہوتی ہو، جیسے سمعت و حدثنا و اخبرنا وغیرہ تو وہ مقبول اور قابل حجت ہیں، صحیحین وغیرہ کتب معتبرہ میں بھی اس قسم کی بے شمار روایتیں ہیں، جیسے قتادہ، اعمش، سفیانین اور ہشام بن بشیر وغیرہ کے واسطہ سے اور یہ اس بنا پر کہ تدلیس در اصل کذب نہیں بلکہ ایک طرح کا ابہام ہے، جو لفظ محتمل کی بنا پر پیدا ہوتا ہے"[۲]

ابوداؤد طیالسی کے ایسے عام حالات بہت کم ملتے ہیں، جن سے ان کے عادات و اخلاق کی تفصیل

[۱] کتاب الکفایۃ ص ۳۶۱ [۲] مقدمہ ابن صلاح ص ۳۵

معلوم ہو، ضمناً بعض واقعات کا ذکر آگیا ہے جن سے ان کے بعض اخلاقی پہلوؤں کا اندازہ ہوتا ہے، مثلاً اس واقعہ سے ان کی حق پرستی ظاہر ہوتی ہے: یونس بن حبیب اصبہانی کا بیان ہے کہ "ابوداؤد ہمارے یہاں اصبہان تشریف لائے تو انھوں نے محض اپنی یادداشت سے ایک لاکھ حدیثیں املا کرائیں، اس میں ان سے ستر مقامات پر غلطیاں ہوگئی ہیں، جب انکو اپنی غلطی کا احساس ہوا تو فرمایا تم لوگ انکو ٹھیک کر لو"[1]

وفات مشہور روایت کے مطابق تقریباً ۷۲ سال کی عمر میں ۲۰۴ھ میں، حافظ ابونعیم کی تصریح کے مطابق صفر اور خلیفہ بن خیاط کے بیان کے مطابق ربیع الاول کے مہینہ میں[2] وفات پائی، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ۲۰۳ھ میں ۷۱ سال کی عمر میں انتقال ہوا، ابن سعد نے ۹۲ سال کی عمر بتائی ہے، جو غالباً کتابت کی غلطی کی وجہ سے سبعین کے بجائے تسعین ہوگیا ہے، محمد بن یونس قرشی نے ۲۱۴ھ سنہ وفات بتایا ہے، لیکن خطیب نے اس کو بالکل غلط قرار دیا ہے[3]، علامہ ذہبی اور شاہ عبدالعزیز صاحب نے ۸۰ سال کی عمر بتائی ہے[4]، لیکن یہ بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا، نماز جنازہ اس زمانہ کے حاکم بصرہ یحیی بن عبداللہ بن عمر نے پڑھائی[5]،

مسند ابوداؤد طیالسی مسانید کے جو مجموعے مشہور اور متداول ہیں، ان میں ایک ابوداؤد طیالسی کی مسند بھی ہے، اس کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ وہ دوسرے مسانید کے مقابلہ میں قدیم ہے، بعض ائمۂ فن کی رائے ہے وہ سب سے قدیم مسند ہے[6]، حاکم صاحب مستدرک لکھتے ہیں، عبیداللہ بن موسیٰ اور ابوداؤد طیالسی نے علمائے اسلام میں سب سے پہلے تراجم رجال پر مسانید مرتب کیں[7]، لیکن علمائے محققین کی ایک جماعت کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے، صاحب کشف الظنون کا بیان ہے:

---

[1] میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۱۳ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۷ [2] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۹ و تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۸۵ [3] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۳۰ [4] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۳۲۲ و بستان المحدثین ص ۳۱ [5] طبقات ابن سعد ج ۷ قسم دوم ص ۵۱ و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۹ [6] کشف الظنون ج ۲ ص ۴۳۱ و الرسالۃ المستطرفہ [7] المدخل فی اصول الحدیث ص ۴

عام مصنفین مسانید کے مقابلہ میں ابوداؤد کا زمانہ قدیم ہے، اس لیے لوگوں کو دھوکہ ہوا کہ ان کی مسند بھی سب سے قدیم ہے، حالانکہ اس کی جمع و ترتیب ان کے بعد بعض متاخرین خراسانی حفاظ نے کی ہے[1]" تاہم اس کی قدامت مسلم ہے،

گو عام اور مشہور کتب حدیث کی طرح مسند طیالسی کو زیادہ اہمیت اور مقبولیت حاصل نہیں ہوئی، لیکن کتب مسانید میں اس کو ایک گونہ خصوصیت حاصل ہے، شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں اس کا ذکر کیا ہے، اور اس طبقہ کی حسب ذیل خصوصیات بیان کی ہیں:

اس طبقہ کے محدثین کو جو حدیثیں مل جاتی تھیں وہ ان کو بلا تخلیص و تہذیب اکٹھا کر دیتے تھے، اس لیے ان میں صحیح، حسن، ضعیف، معروف، غریب، شاذ، منکر، خطاء، صواب، ثابت اور مقلوب ہر قسم کی روایتیں درج ہوگئی ہیں، جن کی علماء میں پوری طرح شہرت نہیں ہے، اگرچہ مطلق نکارت کا ان پر اطلاق نہیں ہوتا، تاہم فقہاء کے یہاں وہ نہ متداول ہیں اور نہ محدثین نے ان کی صحت و سقم سے زیادہ بحث کی ہے، اسی طرح اہل لغت نے ان کے غریب الفاظ کی تشریح اور مورخین نے انکے رجال پر نقد و بحث بھی نہیں کیا ہے[2]،

حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں روایت احادیث پر زیادہ توجہ تھی، اس لحاظ سے یہ بھی ایک بڑا کارنامہ ہے اور اس کی بدولت احادیث کا ذخیرہ دستبرد زمانہ سے محفوظ ہوگیا، اور مسند طیالسی کا دقت نظر سے جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اکثر و بیشتر روایتیں دوسری مشہور کتابوں میں موجود ہیں،

یہ مسند ۱۱ اجزاء پر مشتمل ہے، اور اس کی ترتیب بھی ایک حد تک مسانید کی تدوین کے عام اصول کے مطابق کی گئی ہے، یعنی صحابہ کے شرف و تقدم اور سبقت اسلام کے لحاظ سے روایتیں نقل

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۴۳۱ [2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۰۷

کی گئی ہیں ۔ چنانچہ اس میں پہلے خلفائے راشدین، عشرۂ مبشرہ اور کبار صحابہ کی روایتیں دی گئی ہیں، چھٹے جز کے آخر سے صحابیات کی مرویات کا سلسلہ شروع ہو کر ساتویں جز میں ختم ہوتا ہے، سب سے پہلے حضرت فاطمہ زہراؓ اور اس کے بعد امہات المومنین میں حضرت عائشہؓ و حفصہؓ کی روایات ہیں،

ہر صحابی کی حدیثیں الگ الگ عنوانات کے تحت ہیں، عنوانات اس طرح کے ہیں

احادیث ابی بکرؓ، ما اسند عبداللہؓ بن مسعود، عمارؓ بن یاسر، ما روی عن ابی برزہ،

جن صحابہ کی حدیثیں دو جگہ نقل کی گئی ہیں، اس کے لیے بقیۃ احادیث فلاں کا عنوان تجویز کیا گیا ہے، بعض صحابہ کی حدیثوں کے سلسلہ میں ذیلی عنوانات بھی قائم کیے گئے ہیں، مثلاً احادیث عمرؓ بن الخطاب کے تحت مندرجہ ذیل عنوانات ہیں:

ما رواہ عنہ عبداللہ بن عمرؓ، ما رواہ عنہ سالم بن عبداللہ، حدیث ابن عباس عن عمرؓ اور الافراد، حضرت ابوموسیٰؓ، عائشہؓ، ابوہریرہؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، ابوسعید خدریؓ اور عبداللہ بن عمروؓ بن العاص وغیرہ کی حدیثیں بھی ذیلی عنوانات کے تحت نقل کی گئی ہیں، لیکن اس اصول کی پوری پابندی نہیں کی گئی ہے، کہیں کہیں ایک صحابی کے مرویات میں دوسرے صحابی کی روایات بھی نقل کر دی گئی ہیں،

کثیر الروایۃ صحابہ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کی روایات زیادہ ہیں، بعض صحابہ کی صرف ایک، بعض کی دو اور بعض کی تین روایتیں بھی ہیں،

بعض صحابہ کے نام و نسب کو بھی عنوانات کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس کا التزام نہیں ہے،

مسند کی باقاعدہ جمع و ترتیب اور تالیف و تصنیف اہل خراسان نے کی ہے، اور زیادہ تر یوسف بن حبیب کے واسطے سے روایتیں ہیں،[1]

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۱۶۳۰

مسند سے ابوداؤد کی محدثانہ عظمت اور علوم حدیث سے واقفیت کا پورا ثبوت ملتا ہے، وہ رواۃ کے اسماء کے متعلق مختلف قسم کی وضاحتیں کرتے ہیں، تعدد طرق اور اختلاف اسناد کو ظاہر کرنے کے لیے ہم معنی روایتوں کو بھی بشلہ اور نحوہ کہکر نقل کرتے ہیں اور کبھی صرف ضروری اجزا، اور خاص حصوں کو اور کبھی پوری روایتیں نقل کرتے ہیں، کہیں کہیں اسناد کو حذف کر دیا ہے، مکرر روایتوں کو نقل کرنے کا مقصد فرق اسناد، تعدد طرق، اختلاف الفاظ و معانی یا کسی اضافہ یا کمی کا اظہار ہوتا ہے،

متعدد مشائخ سے سماع کی صورت میں ان کی روایتوں کے فرق، رواۃ کے سہو و نسیان، روایات کے درجہ اور حیثیت اور ضروری باتوں کی تصریح و وضاحت بھی کر دی ہے، جہاں مرفوع کے بجائے موقوف روایت نقل کی ہے، تو اس کی تصریح کر دی ہے، دو روایتوں میں ترجیح اور روایات کی تصویب اور تغلیط، روایتوں، ان کے الفاظ اور رواۃ کے متعلق اپنے یا شیوخ کے شک، احتمال، تردد اور عدم تیقن کا بھی اظہار کر دیتے ہیں، مشکل الفاظ، روایات کے ابہام و اغلاق اور معنی و مفہوم کی وضاحت اور ان کے خاص پہلوؤں اور نکتوں کی بھی تشریح کرتے ہیں،

کہیں کہیں روایت پر اپنے شیوخ کے تعامل کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خیرکم من تعلم القرآن اس پر ان کے عمل کے بارہ میں یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا فذاک اقعدنی مقعدی ھذا، یعنی اسی ارشاد گرامی نے مجھے قرآن کے درس و مطالعہ میں محصور کر دیا ہے،

مسند میں کہیں کہیں آثار صحابہ بھی نقل کیے ہیں،

یہ مسند پہلی مرتبہ مطبعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے ۱۳۲۱ھ میں بڑی تقطیع کے ۳۶۲ صفحات میں شائع ہوئی ہے، ارکان دائرہ نے حاشیے میں متعدد کتب حدیث خصوصاً مسند احمد، ترمذی اور

سنن ابی داؤد سے اس کی مطابقت یا اختلاف کو دکھایا ہے، نیز کہیں کہیں لغات اور بلاد و اماکن وغیرہ کی بھی تشریح کی ہے، ہر جزء کے آخر میں ایک اجمالی اور آخر میں مفصل فہرست دی گئی ہے، خاتمہ کتاب کے بعد اور فہرست سے پہلے قدیم نسخہ سے اس کے اختلاف کا مقابلہ کیا گیا ہے،

مسند طیالسی کا ایک قلمی نسخہ خدابخش لائبریری میں موجود ہے جس کو وہاں کے نادر اور اہم نسخوں میں سمجھا جاتا ہے، نوادر کے مرتب نے اس کے متعلق بعض مفید باتیں لکھی ہیں، اس لیے انکو نقل کیا جاتا ہے:

"اس نسخہ کے شروع میں جو عبارت اسناد کے سلسلہ میں ہے، ان کے بعض جملوں اور فقروں کو قوسین کے اندر کردیا گیا ہے، یہ ساتویں صدی ہجری کے قارئین نے کیا ہے، مسند ۱۱ حصوں پر منقسم ہے، ہر حصہ کے اختتام پر محدثین اور محدثات کے خود نوشتہ، دستخط اور اسناد موجود ہیں، جن کی تعداد تین سو سے کم نہیں ہو سکتی، ان لوگوں کا تعلق ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری سے ہے، اور یہ نسخہ ان ہی لوگوں کے مطالعہ میں رہ چکا ہے،..... اگرچہ تاریخ ترقیم اس میں موجود نہیں مگر بالیقین ساتویں صدی ہجری سے پہلے کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے[1]"

اس مسند کے ساتھ علماء نے زیادہ اعتنا نہیں کیا ہے، البتہ حال میں شیخ عبدالرحمن بنا ساعاتی نے مسند احمد کی طرح اس کو بھی فقہی ابواب پر مرتب کیا ہے، جو ہماری نظر سے نہیں گذری، مولانا عبدالحلیم چشتی نے اس کے متعلق تحریر فرمایا ہے:

"اس کا نام منحۃ المعبود فی ترتیب مسند الطیالسی ابی داؤد ہے، یہ موصوف کی تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ جس کا نام المحمود علی منحۃ المعبود ہے، دو جلدوں میں مطبعۃ منیریہ مصر سے ۱۳۷۲ھ میں شائع ہو چکی ہے[2]"

[1] نوادر خدابخش لائبریری ص ۱۰، [2] فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ ص ۵،

نواب عبدالعزیز خاں عزیزؔ

اور

ان کا کلام

از جناب ڈاکٹر سید لطیف حسین صاحب ادیب

روہیلہ سردار نواب حافظ رحمت خاں کے پوتے مشہور شاعر نواب محبت خاں محبت کے نواسے، نواب عبدالعزیز خاں عزیز بریلی کے ایک ممتاز اور معروف شاعر گزرے ہیں، آپ کی پیدائش ۱۸۳۵ء میں ہوئی، آپ نہایت ذہین وطباع تھے، آپ کے والد نواب سعادت یار خاں شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے مرید تھے، سید الطاف علی نے لکھا ہے کہ نواب عبدالعزیز خاں کی پیدائش اور ان کی غیر معمولی قابلیت و ذہانت کو ان کی اولاد حضرت شاہ صاحب کی دعا سے منسوب کرتی ہے،

"نواب عبدالعزیز خاں کی اولاد ان کی حیرت انگیز ذہانت اور قابلیت کو حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے روحانی اثرات سے منسوب کرتی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ ان کے والد ماجد نواب سعادت یار خاں حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے مرید تھے، اور اکثر بریلی سے دہلی جاکر اپنے پیرو مرشد کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے، جب نواب سعادت یار خاں کے ایک نوجوان فرزند کا انتقال ہوا اور اس سانحہ کے چند روز بعد وہ دہلی گئے تو حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ان کو مکدر پا کر فرمایا کہ خدا ان کو عنقریب

نعم البدل عطا فرمائے گا، نواب سعادت یار خاں نے اس کی تعبیر دوسرے فرزند کے تولد کیساتھ وابستہ نہ کی کیونکہ وہ اور ان کی اہلیہ ضعیف العمر ہو چکے تھے، باوجود اس کے جب فرزند تولد ہوا تو والدین نے اسکو پیر و مرشد کی دعا کا نتیجہ تصور کر کے عبدالعزیز نام رکھا، نواب عبدالعزیز خاں کا حیرت انگیز ذہن، حافظ اور جامع العلوم ہونا بھی حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہٗ کی دعا کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے"[1]

عبدالعزیز خاں عزیز کے انتقال (۱۸۹۱ء) کے بعد ان کا کلام آپ کے صاحبزادے نواب عبدالرشید خاں نے ۱۳۱۰ھ میں مرتب کر کے مطبع شوکت اسلام لکھنؤ میں چھپوا کر شائع کیا، سید الطاف علی کے بیان کے مطابق وہ مزید چار کتابوں کے مصنف تھے، یعنی سنبل بخشش، آئینۂ آخرت، جزو مد اور مجالس العلوم، اول الذکر تین کتابیں دستیاب نہ ہو سکیں، مجالس العلوم کے چند جزء رضا لائبریری رام پور میں محفوظ ہیں۔

عبدالعزیز خاں عزیز کی علمی قابلیت اور شہرت بریلی میں آجتک قائم ہے، ان کی شاعری اور شخصیت پر مختلف اصحاب نے مختصر روشنی ڈالی ہے، میرے خیال میں دیبی پرشاد نادر کی تقریظ اور منشی غلام غوث بیخبر کا تبصرہ جو ان کے مطبوعہ دیوان میں شامل ہیں، تاریخی اہمیت کے حامل ہیں، ان دونوں نے نواب عبدالعزیز کی شخصیت اور شاعری پر روشنی ڈالی ہے، جو اس دور کے مذاق کے مطابق خاصے کی چیز ہے، اور جس سے ان کے محاسن شاعری کی نشاندہی ہوتی ہے، دیبی پرشاد نادر حافظ آبادی رقمطراز ہیں:-

نواب محمد عبدالعزیز خاں عزیز سراپا اعزاز بود، ولشکر شعرائے شیوا شیوۂ ریختہ گویان زیر لوائے او، علمش علم یکتائی بر سپہر ہمہ دانی می افراخت، و درایش رایت کمال در حل

[1] العلم کراچی، جولائی ۱۹۵۳ء۔

ہر محال تا محل اعجاز بلندی ساخت، طبیعے داشت چون بحر مواج در جوش و فکرے داشت در بلندی بانگر عرش دوش بر دوش، علمائے اہل مجلس علمش زانوئے ادب می شکستند و حکمائے افضل پیش نطقش لب از دم بجزمی بستند، مولانا عزیز در مدت سہ ماہ مصحف مجید را از بر کرد، و در چہار دہ سالگی جمیع علوم را گرد آورد، ہمہ لعل و گہر بترازوے فکر موزون کردے، و دلہائے خلائق را با خلاق حسن مفتون کردے حلاوت نظم پارسی او بر از قند و نبات است و ملاحت اشعار اردو شور افگن شش جہات، نکات ہجا شناسی نیکو پنداشتے و قدری مصنفات ہم در آن زبان داشتے، ماہر علم تواریخ و سیر بود، واقف ہر فن و ہنر، الحق زمین ہر شعرش سر بآسمان کشیدی وکسے از سخنوران بسخن سنجی او نہ رسیدے، باہمہ والا مرتبت بادنی نظرے داشت و باوجود محویت عیش و عشرت بحاجتمنداں سرے داشت انچہ از وظیفہ شاہی و محاصل اقطاع و دیہے بدستش رسیدے یک دست صرف اعانت تہیدستاں گردیدے......"[1]

منشی غلام غوث بیخبر نے لکھا ہے:

جو سلف کے یادگار اور خلف کے افتخار تھے، یعنی جامع علوم، ماہر فنون، انسان کامل عزیز ہر دل نواب عبدالعزیز خاں مغفور اللہ اکبر کیسی استعداد خداداد و ذہن رسا فکر بجا تھی، جس کا ادنی نتیجہ یہ دیوان ہے، ان کے تبحر علمی کے اعتبار سے جو ان کی اور تصانیف سے ثابت ہے، شاعری ان کے لیے دون مرتبہ تھی، اور ادھر کمتر توجہ فرماتے تھے، اس پر یہ جو کچھ کہا ہے ایسا کہا ہے کہ کوئی کہہ نہیں سکتا ہے، اسے دیکھ کے سخن شناسوں کو حیرت ہے کہ جن مضامین تک خاقانی اور انوری کے دست فکر نہ پہنچے وہ ان کے ہاتھ کہاں سے آئے اور پھر اس کثرت سے ہیچ فہموں کو عبرت ہے......"[2]

[1] دیوان عزیز ص ۲۴۵ و ۲۴۶ [2] ایضاً ص ۲۵۸ و ۲۵۹

اصل میں بعض لوگ شاعر ہوتے ہیں اور بعض آذر، چند خوش نصیب شاعر بھی ہوتے ہیں اور آذر بھی۔ ان کی شاعری میں حسن بینی کے ساتھ حسن پرستی بھی ملتی ہے۔ یہ اپنے قلب کی وسعت میں جلوۂ نگار دیکھتے ہیں، اور اپنے جذبات و محسوسات کو بیان کرتے ہیں، یہ بت بھی تراشتے ہیں اور پردۂ چشم پر تصویر آفرینی بھی کرتے ہیں، پھر ان پر جان نثار کرتے ہیں، کبھی گوشت پوست کے زندہ اصنام ان کے پہلو نشین ہوتے ہیں، وہ ان کے گوشت پوست کے پرستار ہوتے ہیں، ان کی عریانی، ان کے اجسام کی حرارت اشعار کے دام میں مقید ہوتی ہے۔ اس طرح ان کی شاعری میں جذبات کی تحلیل، فکر کی رفعت اور خیال کے ابلاغ کے ساتھ لذتِ وصل بھی ملتی ہے۔ ایسے شاعروں کی عظمت اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ وہ دونوں کوچوں سے سلامت گزر جاتے ہیں ؎

تمھارے ہاتھ سے کھاتا ہوں زخم سینہ کشا	در قبول کھلا ہے مری دعا کے لیے
گردن کے دکھانے کو صفا پھیر لیا منہ	کیا اس نے تغافل کو ملایا ہے ادا میں
انداز دیکھ کر تری نیچی نگاہ کے	مجرم امیدوار ہیں عفو گناہ کے
عشق سینے میں بنا سوز تو آنکھوں میں سرشک	طرفہ شے ہے کہ کہیں آگ کہیں پانی ہے
کس کو تھی میکدۂ کون میں آنے کی خوشی	مجھکو اس نشے میں دم دے کے قضا لائی ہے
قطرے رخ پر یہ پسینے کے نہیں تارے ہیں	او ثابت ہے ڈھلکنے سے کہ سیارے ہیں
ابرو میں خم کمر میں لچک زلف میں شکن	وہ کونسی جگہ ہے جہاں بانکپن نہیں
سرخ ہیں نشے سے آنکھیں کیا وہ دیکھیں گے ادھر	اب تو مہندی لگ گئی پائے نگاہ ناز میں

اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو عبدالعزیز خاں عزیز بریلی کے گذشتہ ادوار شاعری کے محاسن و عناصر کا مجموعہ معلوم ہوتے ہیں، ان کے انتقال کے وقت بریلی میں اردو شاعری لگ بھگ ڈیڑھ سو سال پرانی ہو چکی تھی، اس میں تلوار کی آب بھی تھی اور تلوار کی کاٹ بھی، چراغِ حرم کی تابندگی بھی تھی اور شمعِ بزم

مشتاقاں کی روشنی بھی، اس میں رنگارنگ خصوصیات شعری جمع ہو گئی تھیں، کیونکہ مختلف شاعروں نے اس کی تہذیب میں حصہ لیا تھا، محبت خاں محبت نے غزل میں غم کا رنگ بھرا، غلام علی عشرت[1] نے غزل کو زنِ مخفل بنایا، نیاز احمد نیاز نے غزل کو صوفی کے تجربات و مشاہدات کا خوگر کیا، نیاز احمد خاں ہوش نے غزل کو قصیدہ کی شوکت بخشی، عبدالعزیز خاں عزیز نے غزل کو "عطرِ مجموعہ" بنایا، وہ گذشتہ صدی پر ختم ہونے والے بریلی کے دورِ شاعری کے منفرد و ممتاز شاعر تھے۔

تلاشِ مضمون اور چستی بندش ہمارے پرانے شاعروں کے کلام کی بنیادی خصوصیات رہی ہیں، ایسی شاعری میں شعراء کو علم و فضل کے اظہار کا موقع ملتا تھا، اور اس کی داد بھی ہوتی تھی، اس باب میں اردو شعرا نے فارسی شعرا کا اثر قبول کیا اور وہ اساتذۂ فارسی کے رنگ میں شعر کہنے لگے، عبدالعزیز خاں عزیز اردو شاعری کے مختلف رجحانات سے واقف تھے، "تلاشِ مضمون اور چستی بندش" کو انھوں نے بھی اپنایا، ان کی طبعِ موزوں اور حیرت انگیز علمیت نے ان کی رہبری کی اور وہ کسی بھی استادِ فن کی طرح اس منزل سے کامراں گزر گئے ؎

باعثِ پردہ دری گریۂ بیباک ہوا	پردۂ چشم بھی دامن کی طرح چاک ہوا
دستِ وحشت نے کسی وقت نہ کی کوتاہی	جیب و دامن نہ رہے جب تو جگر چاک ہوا
مے سے کشتی نہ بھری اپنی کبھی مثلِ ہلال	دورِ مینا بھی ہمیں دورۂ افلاک ہوا
لبِ شیریں سے ہوئی اور زیادہ رغبت	خال کا عشق مجھے نشۂ تریاک ہوا
مے کے پینے سے ہوا کی نہ ہی آلائش	آبِ انگور سے یہ دامنِ تر پاک ہوا
سرِ تسلیم کیا میں نے بھی خم صورتِ تیغ	قتل پر میرے جو آمادہ وہ سفاک ہوا

[1] میر غلام علی عشرت (م ۱۸۳۲ء) بریلی کے اکیلے شاعر گزرے ہیں، پدماوت ۱۷۹۶ء، ریاض الحسین ۱۸۰۱ء، سحر البیان ۱۸۱۵ء اور دیوان غزلیات ان سے یادگار ہیں، آپ کا قیام رامپور میں رہا، شاعری میں سودا سے تلمذ حاصل تھا، خود ان کے شاگردوں کی تعداد طویل تھی جن میں بعض کافی مشہور ہوئے، تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھئے میرا مضمون "میر علی عشرت اور ان کی تصانیف" (قومی زبان کراچی ۱۹۶۵ء)

: نکلنے دی ادب نے پستیوں کی حسرت   صید ہو کر جو میں وابستہ فتراک ہوا

زیب اندام ہوا دوں کو لباس گلرنگ   رشک گل رنگ تر از زینت پوشاک ہوا

عام وحشت ہے یہی ابکے تو دیکھو گے عزیز

کہ گریبان نہ ہوں میں عیاں چاک ہوا

عالم جدا ہے تیرے ہراک عشقباز کا   تمکیں کا ہو کشتہ کوئی، کوئی ناز کا

عشاق زلف زندۂ جاوید کیوں نہ ہوں   ہاتھ آگیا ہے سلسلہ عمر دراز کا

آنسو کے قطرے دار فرو پر نہ کیوں چڑھیں   قابل سزا کے جرم ہے افشائے راز کا

ہے چھیڑ چھاڑ کا کسے یارا شب وصال   حیرت سے ہو مقابلہ اس وقت ناز کا

کاوے سے ایک لمحہ نہیں ہوتے قرار   مرکب کبود چرخ ہے کس یکہ تاز کا

ظالم کی رسی ہوتی نہیں ہے کبھی دراز   برعکس اس کے حال ہے زلف دراز کا

افتادگی سے خاک کو حاصل ہوا سکوں   آسودگی نتیجہ ہے عجز و نیاز کا

قالب تہی ہوں صورت فانوس اہل بزم   قصہ سنیں جو شمع کے سوز و گداز کا

مژگاں سے گرکے خاک میں اے اشک مل نہ جا   لازم ہے تجھکو سوچ نشیب و فراز کا

عشق و ہوس کو جو نہیں پہچانتا عزیز

عاشق ہوا ہوں اس بت بے امتیاز کا

عبدالعزیز خاں عزیز کی غزل کا یہ پختہ رنگ ہے، وہ اس رنگ شاعری میں کافی مشہور ہوئے، اور ان کے بعض تلامذہ نے اسی رنگ کا اتباع کیا۔

اس وقت یہ بات فراموش نہیں کیجاسکتی کہ نواب عبدالعزیز خاں عزیز عصری تہذیب کے نمایندے اور روایت و وضعداری میں لپٹے ہوئے خاندان کے فرد تھے، انھوں نے عشق و عاشقی

کا حال بھی دیکھا تھا جس پر شرافت و وضعداری کی قند لپٹی ہوئی تھی، وراصل نوابوں کی شاعری میں کمر کی لچک، زلف کی شکن اور ابرو کا خم عملی حقائق ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ بعض شعرا نے پر تکلف زبان کے پردوں پر پرواز کی اور سفلی جذبات کو نظم کیا جس کی وجہ سے غزل قباحت کا شکار ہوگئی، مگر وہ شعرا جنھوں نے لذت پرستی میں جذبات و احساسات کی تہذیب اور مشاہدات کی مناسب تالیف پر نظر رکھی، وہ اس منزل سے کامران گزر گئے، عبدالعزیز خاں عزیز نے مضمون آفرینی کے دلدادہ ہونے کے باوصف تصویر آفرینی کے وقت پر تکلف زبان سے گریز کرتے ہیں، وہ اپنے تجربات و مشاہدات کو بے تکلف بیان کرتے ہیں، ان کے اشعار میں آسودگی کی لذت اور نا آسودگی کی کسک پنہاں ہے،

ان کے دیوان میں ایسے اشعار بھی کافی تعداد میں ملتے ہیں جن میں عشق کے چوچلے نظم ہوئے ہیں، یہ اشعار معشوق کے ابرو کی طرح خمدار ہیں، ان میں زلف شکن در شکن کی چھاؤں، سرو قدی، رفتار قیامت اور حلاوت تکلم کا تموج ملتا ہے، عزیز کی شوخی اس پر مستزاد ہے ؎

گریز کی ہے طاقت نہ رکنے کی مجال   کمند زلف نے پھانسا نگہ نے وار کیا

جھپک گئی حیا سے وہ چشم خشم آلود   ہجوم یاس میں دل کو امیدوار کیا

کبھی گلے میں بھی وہ ہاتھ ڈال دیتے تھے   یہ ان دنوں کے ہیں اخلاق جب عتاب نہ تھا

اب آکے بیٹھے ہو روٹھے ہوئے تو ہو بیتاب   نہ آئے تھے تو مرے دل کو اضطراب نہ تھا

نوجوانی میں بھی طفلی کے ہیں یہ انداز تمام   بس وہی بھولی سی باتیں وہی شرما جانا

جان دینے میں تامل نہیں ہم کو لیکن   مرتے دم تم سر بالیں تو ذرا آ جانا

بس تکلف نہ بہت کیجئے ضد سے میری   آپ کا غیر سے جو ربط ہے دیکھا جانا

انکار تو جھوٹے وہ کہیں جھوٹ ہی کہدیں   آئیں گے عزیز آج ترے سر کی قسم ہم

قیامت ہیں یہ در پردہ نگاہیں   غضب کی چیز ہے شوخی حیا میں

شراب تند کو کرتی ہے برف سے ٹھنڈا — جھجک حیا کی جو ہے شوخیٔ نگاہ کے ساتھ

ہجوم یاس میں بھی دل امیدوار رہے — جواب صاف وہ دیں تو بھی انتظار رہے

پڑ گئی تجھ پر نظر تو پھیر کر منہ کو کہا — ٹال دی ہم نے تری سر سے قضا آئی ہوئی

صاف انکار کی تمہید نہ ڈالی ہوتی — عذر ہی کر کے کوئی بات بنالی ہوتی

نام رکھیں گے وہ ہم لیں گے اگر نام جفا — بات شکوہ کی کہیں گے تو شکایت ہوگی

زندگی کتنی ہی روشن ہو شام زا زندگی سے فرار ممکن نہیں ہے، عبدالعزیز خاں نے ۱۹۵۷ء کے ہنگامی دور میں اپنے تمام افراد خاندان کے ساتھ مصائب کا سامنا کیا اور دو چار سال پریشانی میں گزارے، اس کے بعد ان کی زندگی عیش و آرام میں گزری، مگر غم کا لہو کبھی کبھی رستا رہا، وہ نہ تو منہ بسور کر روئے، نہ فریاد کی اور نہ غم کو مایۂ حیات بنایا، غم ان کا مزاج، ان کی طبیعت کا خاصہ بھی نہیں تھا، بس ایک نامعلوم خلش، ایک رمز، ایک احساس تھا، جو بے ساختہ ابل پڑا، کبھی واضح طور پر، کبھی ابہام کے ساتھ ؎

بہل گیا ورقِ شعر سے دل محزوں — اسی سفینے نے دریائے غم سے پار کیا

نہ تھی شراب تو تھے اشک ڈبڈبائے ہوئے — ستارے چھلکے تھے جب وقت آفتاب نہ تھا

قابلِ رحم سمجھتا ہے عدو بھی اب تو — حد سے گزری جو مصیبت کوئی دشمن نہ رہا

کیا ہی دشوار رہ ہستی تھی — عمر بھر چل کے پہونچے مدفن تک

نہیں آتی ہے اگر موت تو نیند آ جائے — کچھ تو راحت ملے یارب شبِ تنہائی میں

دیتی ہے آبلہ پائی مجھے ترغیب سفر — پاؤں کے چھالے نہیں کوچ کے نقارے ہیں

عمر اخیر جہاں میں یارب تمام ہو — پیری کی صبح روز مصیبت کی شام ہو

یا خدا دل میں غمِ یار کی مہمانی ہے — شرم رکھ لے کہ بہت بے سر و سامانی ہے

راستے اور بھی ہیں ملکِ عدم کے لیکن — تیغ کے گھاٹ اتر جانے میں آسانی ہو

عشق سینے میں بنا سوز تو آنکھوں میں شرر — طرفہ شے ہے کہ کہیں آگ کہیں پانی ہو

سمجھے تھے پہلے ہم تو محبت کو دل لگی — معلوم قدر ہو گئی جب دل لگا چکے

دیوان عزیز میں تھوڑا سا فارسی کلام بھی شامل ہے، یعنی چھتیس فارسی غزلیات، ایک حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت میں قصیدہ اور معروف شعرائے فارسی کی غزلوں پر تضمینیں، ان کے اردو کلام کے مقابلے میں فارسی کلام کا سرمایہ برائے بیت ہے، تاہم اس تھوڑے سے سرمایہ کا مطالعہ خالی از لطف نہیں ہے۔ یہ محسوس کرنا ہی پڑتا ہے کہ وہ فارسی میں بے عیب شعر کہنے پر قادر تھے، بخوفِ طوالت میں انتخاب کلام فارسی سے گریز کر رہا ہوں۔

دیوان عزیز میں "صفت دلربا یعنی سراپا" بھی قابل توجہ ہے، جس میں واسوخت کی دلکشی و شاعری ملتی ہے، واسوخت نگاری میں بریلی کے شعرا نے بھی حصہ لیا، بعض شاعروں نے کامیاب واسوخت لکھے ہیں، للتا پرشاد لئیق[1] نے تین سو اکیاون (۳۵۱) بندوں پر مشتمل واسوخت لکھا جس میں سراپا کی تعداد چھ ہے، عزیز نے ایک "سراپا" لکھا جو شاعری کے اعتبار سے مکمل اور پُر اثر ہے، عزیز کو زورِ قلم اور ملکۂ حسن بینی میسر تھا، انھوں نے دلرباؤں کو شاید قریب سے دیکھا تھا، لہٰذا قصے کے پیرائے میں صفت معشوق پیش کرتے وقت کامیاب فنکاری کا مظاہرہ کیا، ان کی صنم تراشی کا معیار اونچا ہے، مختصر انتخاب مندرجہ ذیل ہے ؎

ہمسری کی ہے کہاں مشک کو بالوں سے مجال — پھنستے ہیں آہوئے چیں اس میں یہ ایسا ہے جال

دلِ عشاق سے اس زلفِ معنبر کا خیال — نہیں ہوتا ہے جدا جیسے سویدا کا خیال

---

[1] للتا پرشاد لئیق (۱۸۲۶ء تا ۱۸۷۵ء) بریلی کے ایک باکمال اردو و فارسی کے شاعر گزرے ہیں، خدا بخش فرد شاگرد مصحفی سے تلمذ حاصل تھا، ناسخ کے انداز شاعری کے دلدادہ تھے، "غمنامۂ لئیق" ان کا واسوخت ہے جو ان کے دیوان میں شامل ہے، دیکھئے میرا مضمون "للتا پرشاد لئیق" مطبوعہ آجکل دہلی، بابت مارچ ۱۹۶۴ء

ماںگ چوٹی کو جو دیکھا تو ہوا یہ روشن

دودھ کی نہر پہ آ بیٹھی ہے کالی ناگن

دیکھکر چہرۂ روشن کو ہوا ہوں ششدر … دن کو آتے ہیں نظر ایک جگہ چار قمر

ماہ یک ہفتہ جبیں بدر ہے روئے انور … دونوں ابروئے خمیدہ مہ نوئے خوشتر

سرخ پیشانی پہ ٹیکا جو دیا جاتا ہے

ماہ کے جرم پہ مریخ نظر آتا ہے

جلوہ ابرو کا ہے اس دیدہ مخمور کا یوں … جس طرح سر پہ کسی مست کے ہو جام نگوں

پا با برجستہ جو یاں ناز و ادا کا مضموں … کی رقم کاتب تقدیر نے بیت موزوں

خم ابرو نے زمانے کو کیا ہے تسخیر

صید کرتا ہے دلوں کو یہ کمان بے تیر

کیا کروں چشم کے اُس شوخ کے اوصاف بیاں … عشوہ پرداز سیہ مست فسوں گر فتاں

پتلیاں یہ جو ہیں آنکھوں کی سیاہی میں عیاں … دونوں ظلمات کی پریاں ہیں بشکلِ انساں

مردم چشم ہیں محصور صفِ مژگاں میں

ترک کو گھیر لیا زنگیوں نے میداں میں

ظلمتِ جعد سیہ فام سے گردن کا نور … ہے عیاں صبح کا جیسے شبِ یلدا سے ظہور

گردن صاف ہے یا گردن مینائے بلور … یا ہے روشن شبِ تاریک میں شمع کافور

جلوہ گردن کا عیاں جعد گرہ گیر میں ہے

یا الف صفحہ پہ لکھا خطِ زنجیر میں ہے

ساق کی شمع سے بالا جو ہوا شعلۂ نار … چشمۂ مہر بنا چشمۂ زانوئے نگار

دیکھ لے پائے نگاریں کو جو محو دیدار … مست ایسا ہو کہ ٹھوکر سے نہ ہوئے ہشیار

گل کی پتی بھی جو زیر کفِ پا آتی ہے

آگ تلووں میں نزاکت سے بھڑک جاتی ہے

پچھلی صدی کے آخری دور میں دو شاعروں نے غیر معمولی اثرات چھوڑے، یعنی عبدالعزیز خاں عزیز اور حسن رضا خاں حسن[۱]، حسن، داغ کے شاگرد تھے، ان کے دم سے اردو زبان کی شاعری کو فروغ ہوا، ان کے ان گنت شاگردوں نے فضائے شاعری کو مسخر کرلیا تھا، عزیز مولوی عبدالملک ممتاز[۲] کے شاگرد تھے، جن کا تعلق غالباً میر غلام علی عشرت سے تھا، لہذا عزیز نے مضمون اور تخیل پر زیادہ زور قلم صرف کیا، مگر جیسا کہ میں سطور بالا میں تحریر کرچکا ہوں، وہ بریلی کے قدیم و جدید اساتذۂ فن کی شاعری کا عطر مجموعہ تھے، انھوں نے کسی ایک رنگ

---

[۱] حسن رضا خاں حسن (۱۸۵۹ء تا ۱۹۰۸ء) بریلی کے بڑے شاعروں میں شمار کیے جاتے ہیں، آپ کی اردو و فارسی غزلیات کا مجموعہ "ثمر فصاحت" ۱۳۱۹ھ مطابق ۱۹۰۱ء مطبع اہل سنت بریلی سے شائع ہوچکا ہے، آپ کو نعت گوئی میں بھی کمال حاصل تھا، آپ کی نعتوں کا مجموعہ "ذوق نعت" ۱۳۲۶ھ مطابق ۱۹۰۸ء میں طبع ہوا، ایک عالم ایک شاعر اور ایک انسان کی حیثیت سے صاحب منزلت تھے، ان پر تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھئے میرا مضمون "حسن رضا خاں حسن" مطبوعہ نیا دور لکھنؤ بابت دسمبر ۱۹۶۴ء۔

[۲] مولوی عبدالملک ممتاز بریلوی کی حیات اور شاعری ہنوز منظر عام پر نہیں آسکی ہے، جس کا سبب انکی گمنامی اور ان کے کلام کا دستیاب نہ ہونا ہے، انھوں نے میر غلام علی عشرت کی تاریخ وفات "ہائے عشرت" ۱۲۳۶ھ سے برآمد کی تھی، جس سے گمان پیدا ہوتا ہے کہ وہ عشرت کے حلقۂ تلامذہ میں داخل تھے، یوں بھی عشرت کا اپنے زمانے میں طوطی بول رہا تھا، اور بریلی کے بیشتر شاعر ان سے وابستہ تھے، لہذا یہ امر قرین قیاس ہے کہ ممتاز بھی ان سے وابستہ رہے ہوں، ۱۲۳۶ھ مطابق ۱۸۲۱ء میں ان کا عشرت کی تاریخ وفات لکھنا اور عزیز (پیدائش ۱۸۳۵ء) کا ان سے شرف تلمذ حاصل کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کی

(باقی ص ۳۱۲ پر)

شاعری پر قناعت نہیں کی بلکہ جس رنگ میں بھی شعر کہا خوب خوب کہا، گویا وہ اسی ایک رنگ شاعری کے مالک تھے، انھوں نے تلاش مضمون اور رفعت خیال کے ساتھ بانکے شعر بھی کہے، تصویر آفرینی بھی کی، "راز مخفی" کو بھی زبان شعر میں ادا کیا، ان کی شاعری میں تخیل کی پرواز کے ساتھ دھڑکتے ہوئے دل کا ترنم، بھڑکتے ہوئے جذبات کی طلب اور شدت اور آنچل کے کنارے پر طلوع ہوتے ہوئے حسین چہروں کا عکس بھی ہے، وہ یقیناً "بڑے شاعر تھے"،

عبدالعزیز خاں عزیز کے شاگردوں میں حکیم عبد الصمد سرشار اور مرزا رستم یار بیگ قیصر بہت مشہور ہوئے، قیصر نے مضمون طرازی اور سرشار نے تصویر آفرینی کو اپنایا، اگر دونوں شاعروں کے کلام کو یکجا کر کے دیکھا جائے تو وہ بہت کچھ اپنے استاد کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، آج بھی عزیز کے سلسلۂ شاعری کے چند شاعر ان کے نام کا چراغ روشن کیے ہوئے ہیں، یہ سب فن کے عاشق ہیں، ان کا تبحر علمی ان کی شاعری میں رچا بسا ہوا ہے،

عزیز کو فوت ہوئے ستر سال سے زیادہ زمانہ گذر چکا ہے، مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ کل تک زندہ تھے، یہ زندگی چند ہی شاعروں کو ملتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۳۱۱) کے آخری نصف دور کی کسی دہائی تک زندہ رہے اور شاعری میں نام آور بھی۔ عزیز نے ان کی غزل پر تضمین پیش کی ہے، وہ غزل یہ ہے ؎

دیکھا جہاں حسین وہیں جا الجھ گیا	خانہ خراب دل نہ ہوا اک بلا ہوا
غنچے ہزاروں موسم گل میں کھلے مگر	تجھ بے وفا سے دل مرا اے گل نہ وا ہوا
اک دم بھی بعد وصل کی شب بچے ہم	ساتھ ہی نسیم صبح کے بس دم ہوا ہوا
گرداب بحر غم میں نہ ہوں غرق کیونکہ ہم	جب تو کنارہ غیر سے جا آشنا ہوا
کھینچے شب وصال کے حسرت اس میں سب	روز فراق ہی تھا ہمیں روز جزا ہوا
ہے کیا عجیب ساتھ کہ ہم کے گئے پھریں	ممتاز دل ہے یار سے اپنا لگا ہوا

(دیوان عزیز ص ۲۱۱-۲۱۲)

مناقب الاصفیاء

از

جناب سید شاہ علی ارشد اشرفی البلخی الشعیبی بہار شریف

مارچ ۱۹۶۵ء کے معارف میں ایک مضمون مناقب الاصفیاء پر شائع ہوا تھا جس میں یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی گئی تھی کہ مخدوم شاہ شعیب مناقب الاصفیاء کے مصنف نہیں ہیں، یہ بالکل نئی اور گمراہ کن تحقیق تھی، اکتوبر ۱۹۶۵ء کے معارف میں اس مضمون کا جواب شائع ہوا، لیکن اس میں بھی کچھ ایسی باتیں آگئی ہیں، جو کھٹکتی ہیں، اس مضمون سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مخدوم شاہ شعیب حضرت حسین بلخی کے بھی مرید تھے، یہ صحیح نہیں، میرا اشارہ اکتوبر ۱۹۶۵ء کے معارف کے صفحہ ۲۸۶ کی سطر ۱۴ کی طرف ہے، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ "وہ (مخدوم شعیب) حضرت مخدوم الملک اور حضرت شیخ حسین بلخی دونوں کے مرید رہے، اور پھر خلافت و اجازت شیخ حسن سے بھی ملی، ایک شیخ کو مختلف واسطوں سے ارادت کا حاصل ہونا اور سند خلافت ملنا کوئی انوکھی بات نہیں، یہ طریقہ ہمیشہ سے رہا ہے"۔

فردوسیہ سلسلہ کا مسلک یہ ہے کہ ارادت ایک ہی شیخ سے ہو سکتی ہے، گو خلافت دو شیخ سے مل سکتی ہے، خلافت ملنے یا دینے میں مریدی کیا ایک مشرب بھی ہونا ضروری نہیں، یہ تو تبرک اور نعمت کے طور پر مشائخ ایک دوسرے کو دیتے ہیں، جیسے خواجہ نجم الدین کبری اور خواجہ شیخ شہاب الدین سہروردی دونوں کے دونوں خواجہ ضیاء الدین ابو نجیب سہروردی

سے مرید ہیں، لیکن شیخ الشیوخ شیخ شہاب الدین سہروردی، خواجہ نجم الدین کبری کو خواجم (میرے خواجہ) کہتے ہیں، اس لیے کہ ان کو خواجہ نجم الدین کبریٰ سے کمیلیہ نسبت کی اجازت و خلافت ملی، جس کی تصریح مناقب الاصفیا میں ہے،

"شیخ شہاب الدین کو خواجہ کمیل زیاد کے خاندان کا خرقہ خواجہ نجم الدین کبری کے واسطے سے ملا تھا، قرینہ ہے کہ یہی وجہ خواجم کہنے کی ہو۔" (ص ۱۰۰)

اس سے آگے کی عبارت میں حضرت شیخ نظام الدین اولیاؒ کی ایک تحریر کا حوالہ دیا گیا ہے، جس میں وہ خواجہ شہاب الدین سہروردی کا ایک شجرۂ طریقت نقل کرتے ہیں، جو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم تک خواجہ نجم الدین کبری کے واسطے سے ملتا ہے، اس کے باوجود یہ نہیں کہا جائے گا کہ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی شیخ نجم الدین کبری کے بھی مرید تھے، اگر خلافت تھی تو یوں کہا جائے کہ ارادت و خلافت شیخ الشیوخ کو شیخ نجم الدین کبری سے تھی، ایسا کہنا صحیح تو ہوگا، لیکن جو معنوی ذوق نہیں رکھتے ان کو غلط فہمی ہو سکتی ہے،

حضرت شاہ مخدوم الملک شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں، جب تک بیعت نہ کی جائے، ہاتھ پر ہاتھ نہ رکھا جائے، پیری اور مریدی کا حکم نہیں لگایا جائے گا، مریدی اس وقت ثابت ہوتی ہے کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھا جائے۔

تا بیعت نمی کنند و دست بر دست می نہند حکم بہ پیری و مریدی نمی کنند، مریدی آنگاہ راست آید کہ دست بر دست نہند۔" (معدن المعانی ص ۱۶۴)

اسی طرح راحت القلوب میں ہے کہ ایک مرید کے مرید کیے جانے کے لیے کم سے کم تر تعریف یہ ہے کہ جب تک ہاتھ پر ہاتھ نہ رکھا جائے محض زبانی طور پر کہنے سے پیری و مریدی کا حکم نہ لگے گا،

حکمش تا بعد بیعت کہ اگر بیعت بکنند و دست بر دست بہ نہند ہرگز حکم پیری و پیری نکنند۔" (راحت القلوب ص ۵)

خوانِ پُر نعمت میں ہے کہ ایک شخص ایک شیخ کے پاس ارادت کی غرض سے گیا، ہاتھ پر ہاتھ رکھا، اور بیعت کی، بیعت کے بعد اس کو طاقیہ دی گئی، یہ مرید مرید بیعت ہوا، اور طاقیہ کی بنا پر مرید خرقہ بھی کہا جائے گا،

ارادت را یکے بر ورفت، او دست داد و طاقیہ پوشانید، و طاقیہ ہم خرقہ است ایں را پیر خرقہ گویند و پیر بیعت ہم گویند۔" (خوانِ پُر نعمت ص ۱۰۷)

مندرجۂ بالا تصریحات سے یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ مریدی در اصل ایک شخص کا ارادت کے ساتھ شیخ سے دست بر دست کر کے بیعت کرنے کا نام ہے، اس قسم کی بیعت ایک ہی شخص سے ہوتی ہے، جس کی تصریحات حضرت مخدوم الملک کے ملفوظات میں موجود ہیں، مثلاً ایک شخص کسی شیخ سے بیعت ہوا، لیکن مسافت کی وجہ سے شیخ سے فیوض حاصل کرنے کے لیے نہیں آسکتا ہے، اور وہ کسی دوسرے شیخ سے تربیت حاصل کرتا ہے، اور یہ شیخ بھی اس کی تربیت کا ذمہ لے لیتا ہے، تو اس ارادت کا دوسرا نام ارادتِ تربیت ہے، اور اس پیر کو پیر تربیت کہتے ہیں، اسی طرح کوئی مرید کسی دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھتا ہے، اور اپنا حال درست کرتا رہتا ہے تو ایسی ارادت کو ارادت صحبت اور اس پیر کو پیر صحبت کہتے ہیں۔ (خوانِ پُر نعمت ص ۷)

اس کے بعد یہ غور کیا جائے کہ مخدوم شاہ شعیب کو مخدوم شیخ حسین بلخی سے ارادت کی مندرجۂ بالا قسموں میں سے کونسی قسم کا ثبوت ملتا ہے، مخدوم شعیب کو حضرت مخدوم الملک سے بیعت بھی تھی اور تربیت اور صحبت بھی حاصل تھی، اس کا ثبوت تو خود مخدوم شعیب کے ان جملوں سے ملتا ہے جو مخدوم حسن سے مخدوم الملک کا خرقہ لیتے وقت انھوں نے فرمایا:

"اس بندہ کی کیا قدرت ولیاقت ہو کہ وہ اپنے پیر شرف الدین کا خرقہ پہنے"۔ (معارف ص ۲۰۰)

یہ در اصل تذکرۂ شعیب مرتبۂ جلال شطاری کی مندرجۂ ذیل فارسی عبارت کا ترجمہ ہے:

"مر ایں بندہ را چہ قدرت ولیاقت کہ خرقۂ پیر کہ حضرت مخدوم جہاں پناہ شرف العالمین بپوشد"

اس تذکرہ کا ایک قلمی نسخہ میرے پاس ہے، جس کی کتابت ۱۲۷۹ھ میں ہوئی ہے، لیکن یہ ۱۲۷۹ھ سے بہت پہلے تصنیف ہوئی، اسی تذکرہ میں ہے کہ جب مخدوم شاہ شعیب علوم ظاہر کی تحصیل سے فارغ ہو چکے تو برسوں دیہاتوں اور پہاڑوں پر ظاہری اور باطنی اعمال کی تربیت حضرت مخدوم الملک سے حاصل کی،

"بعد ازاں کہ از کسب علوم ظاہر فارغ گشت در کسب علم باطن مشغول شد، ربط دل بحضرت مخدوم جہاں حضرت شرف العالمین بسیار داشت، سالہائے بسیار در کوہہائے ودیہات اعمال ظاہراً و باطناً حضرت مخدوم جہاں پناہ حاصل ساخت"۔

مندرجۂ بالا تصریحات سے حضرت مخدوم الملک سے مخدوم شاہ شعیب کی بیعت، صحبت، تربیت اور خرقہ سب ثابت ہے، اس طرح ان کو مخدوم حسین کا مرید بتانا صحیح نہیں، محض ان کو مناقب الاصفیاء کا مصنف منوانے کے لیے کوئی ایسی بات کہنی درست نہیں جو مشائخ کے آداب اور مشرب کے خلاف ہو، مخدوم شاہ شعیب مناقب الاصفیاء کے مصنف ہیں اور چھ سو سال سے یہ ایک امر مسلمہ ہے، محض کسی کی مضمون نگاری سے یہ حقیقت بدلی نہیں جا سکتی ہے، اکتوبر ۱۹۴۵ء کے معارف میں فردوسی صاحب اگر مخدوم شاہ شعیب کو شیخ حسین بلخی کا مرید مناسبت نسبی کی بنا پر لکھ گئے ہیں تو ان کی توجہ اس طرف مبذول کرانا ضروری ہے کہ یہ اصطلاحاً اور واقعۃً صحیح نہیں،

مطبوعات جدیدہ

ترکی - از اکمل ایوبی صاحب صفحات ۴۴۳ ٹائپ عمدہ، ناشر ادارۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

ترکی اور ہندوستان میں قدیم زمانے سے ثقافتی تعلقات رہے ہیں، اور بیسویں صدی کے شروع میں یہ تعلقات انگریز دشمنی کی وجہ سے اور زیادہ استوار ہو گئے تھے، یہی وجہ ہے کہ خلافت کی تحریک میں ہندو مسلمان دونوں نے شانہ بشانہ ترکی کی حمایت کی، اور مذہبی تحریک ہوتے ہوئے بھی اس سے ویسے ہی دلچسپی لی جیسی دلچسپی ہندوستان کی تحریک آزادی سے تھی، مگر اس کے باوجود ترکی کے بارے میں ہندوستانیوں کی معلومات براہ راست بہت کم ہیں، ان کی معلومات یورپین مصنفین کی کتابوں تک محدود ہیں، اکمل ایوبی صاحب ترکی زبان سے بھی واقف ہیں، اور ان کو اس موضوع سے دلچسپی بھی ہے، اور کئی چیزیں اس سلسلہ میں وہ پیش بھی کر چکے ہیں، انھوں نے اردو میں یہ ضخیم کتاب لکھکر ترکی کے بارے میں براہ راست معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی ہے، انھوں نے انگریزی کتابوں سے بھی پورا فائدہ اٹھایا ہے، مگر اپنی ذاتی معلومات سے اس میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے، اس میں ترکی کی قدیم تاریخ سے لیکر سنہ ۱۹۶۰ء تک کی سیاسی، دینی اور تہذیبی تبدیلیوں کی تفصیل کی گئی ہے، انداز بیان کی شگفتگی، روانی اور تسلسل نے کتاب کو افسانہ کی طرح دلچسپ بنا دیا ہے، البتہ عام رجحان کے تحت مصطفیٰ کمال کے وہ مداح اور ان کے مخالفین کے قدر ناقد معلوم ہوتے ہیں، گو انھوں نے واقعات میں کوئی تحریف نہیں کی ہے، مگر طرز تعبیر سے ان کے

اس رجحان کا اظہار ضرور ہو جاتا ہے، خاص طور پر الوزبے اور جلال بابا وغیرہ کے بارے میں ان کی رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے، بہر نوع مغربی ایشیا کے بارے میں اردو داں طبقہ تک معلومات فراہم کرنے کا جو پروگرام ادارۂ علوم اسلامیہ نے بنایا ہے اسے یہ کتاب بدرجۂ اتم پورا کرتی ہے۔

آئینۂ غالب۔ پبلیکیشنز ڈویژن نئی دہلی، صفحات ۲۷۲، ٹائپ عمدہ۔ قیمت صہ

غالب کی زندگی میں انکی قدر دانی اتنی نہیں ہوئی جتنی قدر دانی کے وہ مستحق تھے، مگر انکی موت کے بعد اس کی پوری تلافی ہو گئی، خود غالب کو بھی اس کا احساس تھا،

شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

اردو شعراء میں اقبال کے علاوہ شاید ہی کسی شاعر پر اردو زبان میں اتنا لٹریچر مہیا ہوا ہو جتنا غالب پر ہوا ہے، کتابوں کے ساتھ ان کی زندگی اور شعر و ادب پر سیکڑوں مضامین لکھے گئے ہیں، ماہنامہ آجکل دہلی میں بھی اس موضوع پر چند برسوں کے اندر متعدد اچھے مضامین شائع ہو چکے ہیں، ان ہی مضامین کو اب کتابی شکل میں آئینۂ غالب کے نام سے شائع کر دیا ہے، اس میں کل ۲۲ مضامین ہیں جن میں زیادہ تر معیاری ہیں، خاص طور پر غالب کی خانگی زندگی کی ایک جھلک، غالب کی کہانی خود ان کی زبانی، غالب اور آزردہ، مرزا غالب ایک صوفی کی حیثیت سے، مرزا غالب کا فارسی کلام وغیرہ بار بار مطالعہ کے لائق ہیں، ان مضامین سے غالب کی حیات و شاعری کے تقریباً ہر پہلو پر روشنی پڑتی ہے۔

دیوانِ غنی۔ ترتیب محمد امین دارب و علی جواد زیدی صاحب، صفحات ۲۵۷، کتابت و طباعت اعلیٰ، ناشر جموں و کشمیر اکیڈمی آف کلچر آرٹس اینڈ لینگویجز، سری نگر۔ قیمت عشر

ہندوستان کے جن فارسی گو شعرا کی شہرت ملک کے باہر تک پہنچی اور ایران تک میں انکی قدر و منزلت ہوئی ان میں آخری دور کے شاعر ملا طاہر غنی کاشمیری بھی ہیں، خود ان کو بھی اپنی شاعری کی قدر دانی

کا احساس تھا۔ کہتے ہیں:

مشہور در سوادِ جہاں از سخن شدیم ہمچوں قلم سفر بزبان می کنیم ما

غنی چرا صلۂ شعر از کسے گیرد ہمیں بس است کہ شورش گرفتہ عالم را

گو بعض ایرانی تذکرہ نویس ہندوستان کے فارسی شعرا کے کلام کو "سبک ہندی" قرار دے کر اس کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کرتے ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایرانی عصبیت ہے، جن لوگوں نے اس سے بلند ہو کر ان شعرا کے کلام کا مطالعہ کیا ہے، وہ ان کے معترف ہیں، خود غنی کے بارے میں مقدمہ میں متعدد قابل ذکر تذکرہ نویسوں کی رائے نقل کی گئی ہے، جن سے ان کے فضل و کمال اور شاعرانہ عظمت کا اندازہ ہوتا ہے، علامہ شبلی بھی زبان و محاورہ کے اعتبار سے غنی کے زیادہ قائل نہیں تھے، مگر انھوں نے بھی ان کی شعری صلاحیت کا اعتراف کیا ہے، بعض لوگ ان کو غزلگو شاعر نہیں تسلیم کرتے، مگر اس رائے میں مبالغہ اور تفریط ہے، غنی کے دیوان کی دو ابتدائی مرصع اور پر کیف غزلیں ان کے غزل گو ہونے کا کھلا ہوا ثبوت ہیں، غنی کا دیوان کئی بار چھپ چکا ہے، مگر ضرورت تھی کہ ان کے شایانِ شان پورے اہتمام سے چھاپا جائے، اور ان کی زندگی اور شاعری کی خصوصیات پر سیر حاصل بحث کی جائے، اب یہ کام دیوان غنی کی اس اشاعت سے پورا ہو گیا، یہ کام پہلے محمد امین دارب صاحب نے شروع کیا تھا، مگر ان کا کام دیوان کی ترتیب سے آگے نہ بڑھ سکا، دوبارہ علی جواد صاحب زیدی نے مختلف نسخوں سے مقابلہ کر کے اس کی تصحیح کی اور ایک طویل اور پر معلومات اور پر مغز مقدمہ لکھکر اہتمام سے اسے شائع کرایا، جس کے لیے علی جواد صاحب زیدی کے ساتھ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی بھی قابل مبارکباد ہے، جس نے اسے شائع کر کے اپنی علم پروری اور ادب نوازی کا ثبوت دیا ہے، علی جواد صاحب زیدی کی یہ کوشش امید ہے کہ حسنِ قبول حاصل کرے گی۔

یادگار جگر، خطوط جگر اور نگارشاتِ جگر از محمد اسلام صاحب، صفحات علی الترتیب ۱۲۸، ۳۰۰، ۱۱۲، کتابت وطباعت بہتر، ناشر دانش محل امین آباد، لکھنؤ۔

جگر کا اصل میدانِ فضل وکمال شاعری اور خاص طور پر غزل گوئی ہے، انھوں نے غزل کو لفظی ومعنوی دونوں اعتبار سے ایک نیا رنگ عطا کیا، مگر ان کی زندگی کا یہ ایک پہلو ہے، اور اس پہلو پر متعدد اہل قلم خامہ فرسائی کر چکے ہیں، ضرورت ہے کہ ان کی شاعری کے ساتھ ان کی زندگی کے عیاں و نہاں تمام گوشوں پر گفتگو کی جائے، مگر ان کی زندگی میں بڑا نشیب و فراز رہا ہے، وہ رند بلانوش بھی تھے، اور زاہد باصفا بھی، وہ بازار اور سرائے میں بھی نظر آتے تھے اور مسجد وخانقاہ میں بھی، اس لیے ان کی حیات پریشاں پر کچھ لکھنے میں بڑی ذمہ داری بھی ہے اور نزاکت بھی، محمد اسلام صاحب نے اپنی تحقیق کے لیے جگر کی حیات وشاعری کا موضوع اختیار کرکے اپنے سر ایک بڑی ذمہ داری لی ہے، جس کے لیے وہ ہر طرح قابل ستایش ہیں، اور یہ تینوں کتابیں انکی تحقیقات کی آئینہ دار ہیں، یادگار جگر میں انھوں نے ان کے غیر مطبوعہ کلام کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اور خطوط جگر میں انھوں نے ان کے ان خطوط کو جمع کر دیا ہے جو انھوں نے دوستوں، بزرگوں اور خوردوں کو لکھے ہیں، ان کے خطوط ادبی حیثیت سے چاہے کچھ زیادہ اہمیت کے حامل نہ ہوں، مگر وہ انسانی شرافت ومروت کا بہترین مرقع ہیں، جگر کو نظم کے ساتھ نثر پر بھی پوری قدرت تھی، انھوں نے اپنے متعدد معاصرین وتلامذہ کے کلام پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے، اور ان کے دیوانوں پر دیباچے اور مقدمے لکھے ہیں، نگارشات جگر میں ان سب کو جمع کر دیا گیا ہے، نثر میں انکا ایک اچھوتا، نیم فلسفیانہ رنگ ہے، انکی تحریروں میں رموز وکنائے ہوتے ہیں اسلیے جابجا پڑھنے والے کو الجھن ضرور ہوتی ہے، مگر تحریر کی شگفتگی اور کیفیت میں فرق نہیں آنے پاتا، یہ تینوں کتابیں مطالعہ کے لائق ہیں۔

م - ج

جلد ۹۷ ماہ محرم الحرام ۱۳۸۶ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۶۶ء عدد ۵

مضامین

ضروری اعلان

پاکستان کے خریداران معارف اپنا چندہ بینک میں جمع کرکے اس کا ڈرافٹ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی کے نام ارسال کریں، اگر چندہ کا ڈرافٹ نہ بھیج سکیں تو حسب ذیل پتہ پر ساڑھے آٹھ روپئے جمع کرکے اس کے وصول ہونے کی رسید دارالمصنفین اعظم گڈھ بھیجدیں، تو معارف ان کے نام جاری کردیا جائیگا۔

جناب شمس احمد صاحب ہاشمی، لکچرار اردو سندھ یونیورسٹی حیدرآباد سندھ۔

مینجر